59e ANNEE (6e SÉRIE) N° 26 30 JUIN 1949

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

NOTES DE PHILOSOPHIE

Deuxième article : Le Thomisme contemporain

SOMMAIRE

I. — THOMISME ET PHILOSOPHIE DE L'EXISTENCE. — 1. Et. Gilson, *Le Thomisme* (5e éd.) — 2. *L'Etre et l'Essence.* — 3. P. Husser, *La synthèse et le critère de la convergence dans la perception immédiate.* — 4. Ch. Boyer, *Le rôle de la connaissance de l'âme dans la constitution de la métaphysique.* — 5. Chan. Balthasar, *Mon moi dans l'être.*

II. — THOMISME ET PREUVES CLASSIQUES DE L'EXISTENCE DE DIEU. — 6. Van Steenberghen, *Le problème philosophique de l'existence de Dieu.* — 7. Position de *a*) M. Gilson ; *b*) du P. Garrigou-Lagrange ; *c*) du P. Arnou. — 8. Ch. Boyer, *L'* « *Introduction à l'étude du problème religieux* » *de M. Ed. Le Roy.* — 9. Conclusion.

III. — THOMISME ET AUGUSTINISME. — 10. *a*) F. Cayré, *La philosophie de S. Augustin et l'Existentialisme* ; *b*) A. Solignac, *L'Existentialisme de S. Augustin.* — 11. F. Cayré, *Introduction à la philosophie de S. Augustin.*

Dans un précédent article (*Ami*, p. 177-193), on a dû faire une place assez considérable à la littérature existentialiste. D'autres ouvrages, plus intéressants pour la pensée chrétienne, pourront être aujourd'hui plus brièvement analysés, la bienveillante attention des lecteurs leur étant acquise d'avance.

I. — THOMISME ET PHILOSOPHIE DE L'EXISTENCE

Il n'est pas question de faire de S. Thomas un existentialiste avant la lettre, mais de montrer que les reproches adressés à un essentialisme exclusif n'atteignent pas la métaphysique thomiste.

1. — En 1921, M. Etienne Gilson publiait la première édition de son livre : *Le Thomisme* [1]. Une 5e édition (1948), tout en respectant le caractère primitif de l'ouvrage, y introduit d'appréciables changements et, à ce titre, doit être signalée [2].

C'est dans un chapitre nouveau (*Existence et réalité*) que M. Gilson nous instruit sur le caractère existentiel de la notion d'être chez S. Thomas. Si la *forme* des êtres matériels permet d'en avoir une connaissance conceptuelle la *matière* distingue individuellement les uns des autres les représentants d'une même espèce. Ainsi la substance est unité d'existence, appartenant à la fois à la forme et à la matière. Forme et matière n'existent que par leur union et leur existence est l'ultime détermination du réel. La substance elle-même, le composé, n'existe qu'en vertu de cette détermination ultérieure, l'acte d'exister. La philosophie thomiste affirme ainsi la primauté de l'existence sur l'essence :

> « Rien n'a d'actualité qu'en tant qu'il existe. L'exister (*esse*) est l'actualité de tout le reste, y compris des formes elles-mêmes. Son rapport aux autres choses n'est donc pas le rapport de qui reçoit à qui est reçu, mais plutôt de qui est reçu à qui reçoit » (Ia, q. 4, a. 1, ad 3).

En fonction de cette ontologie s'établit la distinction thomiste de l'essence et de l'existence, mieux dénommée peut-être distinction d'essence et d'*exister.* Distinction réelle, se posant dans l'ordre métaphysique de l'acte et de la puissance, exprimant simplement ce fait qu'un être dont l'essence n'est pas l'exister n'a pas de soi-même de quoi exister. L'existence n'est pas un accident s'ajoutant à la substance : cette thèse d'Avicenne, S. Thomas la rejette et, avec Averroès, il professe que l'existence est consubstantielle à la substance ; mais il s'écarte de lui en refusant de les confondre. L'essence et l'existence, dit M. Gilson,

> « se distinguent, car ce n'est pas dans l'essence que gît la racine de l'exister et l'exister lui-même domine l'essence dont il est l'acte. Elles sont étroitement unies pourtant, car si l'essence ne contient pas l'exister, elle y est contenue, si bien que l'existence est en lui ce qu'il y a de plus intime et de plus profond » (p. 60).

On n'accède cependant à la connaissance de l'ordre existentiel qu'en contrariant la pente naturelle de la raison. Nous avons un concept de l'être et non de l'exister. *L'intellection* atteint l'essence, mais c'est par le *jugement* que notre esprit saisit l'exister. Ce jugement affirme l'existence de l'être concret, soit dans son acte même d'exister, soit

[1] Voir *Ami*, 1921, p. 155 ; 1923, p. 178.

[2] Etudes de philosophie médiévale : *Le Thomisme, introduction à la philosophie de S. Thomas*, par Etienne GILSON, de l'Académie française. — In-8° de 552 p., Paris, Vrin, 1948.

Les principaux changements de la cinquième édition sont les suivants. Les préfaces des trois éditions précédentes, reproduites à titre documentaire, forment l'*Appendice I.* — Le ch. I, *L'Homme et le milieu*, réduit à sa première partie, devient l'*Appendice II*, sous le titre *Notes bio-bibliographiques.* — La troisième partie de l'ancien ch. I, retouchée et augmentée, devient l'Introduction et porte le titre : *Le Révélable.* — Dans la première partie, le ch. I, *Existence et réalité*, est une addition. Le ch. II est presque entièrement neuf. Le ch. III réunit les anciens ch. IV et V et leur ajoute le § 6. Le ch. IV est une addition, sauf une page : les §§ 1 et 2 du ch. V sont des additions et le § 4 est formé de l'ancien ch. VII, § A. Le ch. VI est une addition. — La deuxième partie de la présente édition contient les ch. VII, § B C et VIII à XIV de l'édition précédente. Cette portion de l'ouvrage n'a pas subi de modifications importantes. — Dans la troisième partie, le ch. I reproduit l'ancien ch. XV. Les ch. II-V sont des additions et donnent une esquisse de la morale propre à S. Thomas.

avec telle détermination de son essence. Mais, dans l'ontologie de S. Thomas, cette affirmation est existentielle de plein droit.

2. — M. Gilson, dans *L'Etre et l'Essence* [3] reprend en détail cette thèse et s'efforce d'en montrer le bien fondé. C'est du moins, la conclusion qui se dégage de l'aperçu historique qui forme la trame de l'ouvrage.

Pour Parménide, l'être est un et immobile : ce qui nous paraît existant, qui est mobile et devenir n'est pas. Platon, parti du même principe, ne voit dans les êtres mobiles et changeants, que des participations d'idées qu'il faut situer au-delà de l'être. Un tel au-delà est nécessaire, mais impensable. Ces philosophies, auxquelles s'apparente celle de Plotin, présentent « une ontologie où l'être n'est plus l'étoffe dont le réel est fait ; ...au-delà de l'être, il y a le non-être qu'est l'Un » (p. 45).

Si Platon a parlé concrètement de choses abstraites, Aristote parle abstraitement de choses concrètes. L'être d'Aristote, composé de matière et de forme, trouve dans sa forme son essence exprimable par une définition. Définition forcément commune, car l'individu lui échappe et se trouve sans intelligibilité. Les Arabes avaient donné de cet aristotélisme des interprétations divergentes. Celle d'Averroès aboutit à nier la création. Siger de Brabant rétablit la création, mais en niant la distinction réelle de l'essence et de l'existence : l'être actuel est son essence actualisée au maximum dans sa ligne d'essence, grâce à une cause extérieure efficiente qui la fait exister. Ici, l'existence n'est que l'actualité de la forme poussée au degré suprême, l'essence signifiée *per modum actus maximi*.

Conception insuffisante pour expliquer la différence entre l'existence infinie de Dieu et l'existence finie des êtres créés. Si Dieu seul possède de plein droit une existence qui s'identifie avec son essence l'existence créée est un don libre et gratuit de l'Etre subsistant : elle est donnée *dans* l'essence ; elle n'est pas *de* l'essence. L'existence n'est pas la perfection ultime de la forme dans l'ordre de la substantialité, comme le pensait Siger de Brabant ; elle est l'acte ultime de l'être dans la ligne même de l'être. L'*actus essendi* s'ajoute à l'acte de la forme, non pour surdéterminer la substance, mais pour la faire exister.

Pour défendre la distinction réelle de l'essence et de l'existence M. Gilson répond surtout aux objections du P. Descoqs [4]. Si celui-ci ne parvient pas à concevoir la distinction réelle, c'est en raison du conceptualisme qu'il applique à l'existence. A son avis, en effet, l'existence ne pourrait être distinguée de l'essence que si elle était l'objet d'un concept distinct. Sans doute, l'être existentiel est, comme le dit S. Thomas, *extra genus notitiæ*, irreprésentable ; mais il n'est pas impensable, car la chose, l'essence réelle, ne peut faire l'objet d'un concept qu'en « consignifiant » son existence. Et c'est le jugement qui le canalise en quelque sorte dans l'idée d'être.

M. Gilson s'arrête peu à Scot qui fait de l'existence un mode déterminé par l'essence elle-même. Principe peu admissible, qui se prolonge en une théodicée où l'existence divine se déduit de l'essence infinie, comme un mode de cette même essence.

Les *Disputationes metaphysicæ* de Suarez marquent un tournant important de la philosophie scolastique. Pour Suarez, à une essence actuellement et intégralement réalisée, il ne manque rien pour exister. La notion d'être se ramène ainsi à la notion d'essence. Désaccord fondamental avec S. Thomas pour qui l'*esse* est la perfection suprême, acte des actes, d'une valeur de soi illimitée, ce qui l'oblige à affirmer dans les créatures la distinction réelle de l'essence et de l'existence pour les différencier de Dieu et maintenir leur contingence. Pour Suarez, l'*esse* devient l'essence..., l'essence pure de toute donnée non conceptualisable.

La position de Suarez non seulement a fait des adeptes chez les scolastiques, mais elle imprègne la pensée de beaucoup d'autres, à commencer par Descartes [5], pour qui l'existence n'est pas autre chose que « l'essence même des choses considérée en dehors de Dieu et en elle-même ». Ce qui fait que Dieu, existant en vertu de sa propre essence, ne peut être conçu qu'existant. Triomphe de l'argument de S. Anselme, qui est aussi le triomphe de « l'être désexistentialisé » (p. 169).

A partir de là, dans la philosophie moderne, chez Spinoza, Leibniz, Wolf, c'est la dévaluation de l'existence, en attendant sa « neutralisation » par Kant.

On sait comment le conceptualisme hégélien provoqua la violente réaction de l'existentialisme contemporain [6]. Mais l'existentialisme kierkegaardien ne donne, en définitive, que de nouvelles abstractions, l'abstrait et l'existant s'opposant... et même s'excluant sur le plan de la spéculation pure, l'un d'eux se définissant toujours dans la pensée comme étant ce que l'autre n'est pas (p. 235).

La conclusion est qu'une ontologie complète ne peut ni concevoir l'existence comme telle, ni l'éli-

[3] Problèmes et controverses. — *L'Etre et l'Essence*, par Etienne Gilson, de l'Académie Française. — In-8° de 329 p., Paris, Vrin, 1948.

[4] Voir dans Descoqs, *Prælectiones theologiæ naturalis*, t. II, p. 683-704, la discussion serrée que cet auteur engage contre les partisans de la distinction réelle. — Sur *l'essence et l'existence* (étudiées en fonction de l'existentialisme), on lira le bel article publié sous ce titre par M. Aimé Forest dans *Témoignages* (cahiers de la Pierre-Qui-Vire, mai 1947) : « Quelle réalité peut-on attribuer à l'essence antérieurement à la considération de l'existence qui l'achève ? C'est, dira-t-on, celle de la puissance... Elle se réfère à l'existence ; mais il n'y a pas d'autre puissance en elle que celle que l'existence achève ; c'est pourquoi elle en est inséparable, *non dico separabilem ab actu sed quam semper suus actus comitetur* (S. Thomas, *De spiritualibus creaturis*, a. 1, c). Il faut donc, pour penser la relation de l'essence à l'existence, porter à l'absolu la notion même de puissance, si bien que l'existence sera reçue en elle *secundum suam totalitatem*. Elle réalise ainsi, dans ce qu'elle a de plus original, la notion de puissance, toujours pensée par le caractère relatif qu'elle comporte. Il devient dès lors impossible d'isoler de quelque manière l'essence de l'existence, de tendre vers l'une ou l'autre, dans ce qu'elles auraient d'isolé, le mouvement de l'esprit, puisque leur originalité est précisément cette corrélation. La véritable nature de l'essence est sa référence, celle de l'existence son actualité, l'achèvement qu'elle donne au sujet dont elle est distincte.

[5] On sait que M. Gilson a publié des *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. — In-8 de 345 p., Paris, 1930. Voir *Ami*, 1931, p. 167.

[6] Voir *Ami*, 1949, p. 177, 2e col.

miner... Une philosophie qui ne renonce pas au titre de sagesse devrait occuper à la fois ces deux plans, celui de l'abstraction et celui de la réalité. Mais comment ne pas éliminer l'existence, si on refuse de la « concevoir » ? M. Gilson nous a dit que c'est par le jugement. Jugement d'existence et pas seulement jugement d'attribution. M. Gilson reprend la formule cartésienne : « Je pense, donc je suis ». Cette formule, dit-il, ne saurait valablement signifier que parce que je pense, j'existe. Tout au contraire, c'est parce que je suis que je pense. Si je pense, je suis. Or la formule cartésienne n'est qu'un cas particulier de la formule plus générale : si je perçois des êtres, ils sont :

« L'être pensant qui se perçoit s'exprime immédiatement par un jugement qui affirme sa propre existence, comme l'être pensant qui perçoit d'autres objets les exprime immédiatement par un jugement qui affirme leur existence et, dans les deux cas, la raison en est la même : dans tout être, quel qu'il soit, l'existence actuelle est ce qu'il y a de premier » (p. 283) [7].

Sans doute, ce jugement d'existence ne peut signifier l'exister dans toute sa pureté, puisqu'il ne le saisit que dans l'être qui inclut, avec l'acte d'exister, l'essence qui le reçoit. Mais c'est là précisément la supériorité du thomisme qui, sans rejeter les droits du concept et de l'essence, maintient ceux du jugement existentiel et de l'exister.

Si l'existentialisme a raison de dénoncer les prétentions abusives de la spéculation abstraite, il a tort de ne pas reconnaître la possibilité d'une vérité objective, *adæquatio rei et intellectus*, conjonction vitale, existentielle, d'une essence existante avec le sujet connaissant et lui aussi existant. On voit le rôle important joué ici par la connaissance sensible tant décriée depuis Descartes. C'est elle, en effet, qui rend possible pour nous la conjonction vitale de notre exister avec un autre : « Percevoir, c'est éprouver l'existence ; et connaître intellectuellement l'existence est dire que cette expérience est vraie » (p. 296). D'où la nécessité, pour une métaphysique existentielle, d'être complétée par une phénoménologie qui, tout en se distinguant d'elle la préserve d'un conceptualisme exagéré.

3. — Le rôle important de la connaissance sensible préalable au jugement d'existence apparaît plus clairement à la lecture du petit volume : *La synthèse et le critère de convergence dans la perception médiate*, publié par le R. P. Pierre Husser [8].

Le point central de cette étude concerne la perception de la forme extérieure des êtres individuels et concrets. Ainsi, grâce à des expériences renouvelées et synthétisées autour de « points médiats » extérieurs, notre perception *sensible* atteint avec certitude les objets. Cette première certitude suppose la valeur objective de la connaissance sensible, valeur que défend l'auteur en s'inspirant de ce qu'il y a de meilleur dans la psychologie thomiste. S'ajoute ensuite la perception *intellectuelle* qui joue, dans la connaissance intellectuelle le même rôle que l'expérience synthétisée dans la connaissance sensible.

« L'intellect, embrassant comme d'un seul regard intuitif les connaissances, passées et actuelles, découvre toujours plus de rapports, toujours *plus d'unité dans la diversité :* les *points extérieurs* sous forme de points d'unification d'après les groupements intentionnels des données sensorielles immédiates ; les *formes objectives* des objets extérieurs comme groupements de points médiats complétés et interprétés par l'expérience synthétisée ; la *nature* des objets extérieurs sous forme de principe d'unification des éléments de la forme objective. De la sorte, nous formons progressivement toutes les notions concrètes et abstraites » (p. 30).

Mais, conformément à la doctrine thomiste bien connue, la perception intellectuelle de l'objet matériel singulier comme tel implique la « réflexion sur le phantasme », sur l'image sensorielle. Mais la perception intellectuelle des données sensorielles, leur interprétation grâce à l'expérience synthétisée intellectuelle et, comme résultante de cette interprétation, la perception directe des points médiats, de la forme objective et de la nature de l'objet extérieur, ainsi que la réflexion sur le phantasme, tout se fait directement dans un seul et même acte intuitif, où nous trouvons inclus le jugement d'existence.

D'où il suit que le *cogito, ergo sum* de Descartes devrait être ainsi interprété : « En pensant, je saisis le moi comme réellement existant, vu que dans cet acte de synthèse globale, je le discerne comme unité objective, sujet identique de toutes mes perceptions passées et présentes, donc comme *unité dans la diversité* de l'ordre objectif réel » (p. 57) [9].

4. — Avec le P. Husser, nous revenons volontiers au *Cogito* cartésien. Il semble bien, en effet, que M. Gilson, dans sa recherche des réalités existentielles, n'ait pas accordé assez d'importance au rôle de la connaissance du moi spirituel ?

Le P. Ch. Boyer, professeur à l'Université grégo-

[7] Voici comment M. Gilson explique l'appréhension de l'existence par le jugement : « Puisque l'acte d'exister est la position d'une essence dans l'être, le jugement d'existence ne peut être que l'opération correspondante, par laquelle l'être intelligent affirme cet acte. Comme il est situé au-delà de l'essence, cet acte ne saurait être objet de concept. C'est pourquoi, mimant en quelque sorte l'actualité première du réel, l'intellect la signifie par un verbe, tel que le verbe *est*, qui la pose purement et simplement comme réelle. Assurément, il y a ici encore composition ou division et, par conséquent, jugement, mais il ne s'agit plus aucunement de composer ou de diviser des concepts. De même qu'il y a composition de l'essence avec l'exister, qui n'est pas une essence, dans l'objet connu, il y a composition du concept et du verbe existentiel, qui ne signifie pas un concept, dans la proposition construite par l'intellect qui en affirme l'existence. De là naît, dans le langage, le jugement *de secundo adjacente*, qui ne se compose que d'un sujet et d'un verbe, sans aucun prédicat. Les jugements de ce genre constituent donc bien une classe spéciale, douée de caractères propres et irréductible à toute autre classe de jugements connus, spécialement à celle des jugements d'attribution » (p. 283).

[8] Pierre Husser, C. SS. R. — *La Synthèse et le critère de convergence dans la perception médiate*. — In-8 de 62 p., Couvent de Teterchen (Moselle).

[9] Un point nous a paru insuffisamment précisé : la valeur objective de la connaissance sensible : « La faculté cognitive déterminée par la représentation intentionnelle *perçoit directement* l'objet extérieur » (p. 9). L'*Ami*, jadis exposant à ce sujet la doctrine de S. Thomas, a rappelé avec quelles nuances il convenait d'entendre cette affirmation. Voir 1931, p. 246-250.

Rappelons simplement une phrase de S. Thomas : « Le sens connaît qu'il sent ; mais il ne connaît ni la nature de son acte, ni sa proportion aux choses et, par conséquent, ni sa vérité » (Quamvis sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem ejus ad res, et ita nec veritatem ejus). *De veritate*, q. 1, a. 9.

rienne, a fait, à ce sujet, une brève, mais concluante communication au dixième Congrès international de philosophie (Amsterdam, août 1948) [10]. Partant des principes de S. Augustin et de S. Thomas, il marque « la certitude spontanée qui est en chaque homme d'être un sujet réel, un agent responsable et de se sentir engagé dans une destinée qui lui est propre ». L'âme se connaît en connaissant les objets extérieurs et elle se sait distincte de ces objets. Elle se connaît par intuition, sans intermédiaire, par sa seule présence :

« Au sceptique j'oppose que je sais le vrai en disant : *je suis*. Mais je dis *je suis* parce que je saisis en un seul coup et mon être et le degré ou la qualité de mon être : je suis un être singulier, séparé et distinct du reste ; je suis un être qui tient en soi et qui s'appartient, comme un sujet dernier et suffisant dans son ordre ; je suis un être qui agit et qui, parfois du moins, choisit son acte. L'âme, en se connaissant elle-même, apprend donc en même temps ce qu'est l'être, ce qu'est la substance, et l'action, et la causalité, et la liberté » (p. 222).

Excellent point de départ pour une métaphysique se haussant jusqu'à Dieu, source infinie des perfections que l'âme ne possède que d'une façon limitée. Tout en accordant un rôle plus marqué à la connaissance intuitive du moi, le P. Boyer ne supprime pas la connaissance des êtres matériels extérieurs.

5. — Il n'en va pas de même de M. le Chanoine Balthasar qui, dans *Mon moi dans l'être* [1] semble n'admettre qu'une prise initiale de la réalité concrète existentielle : la propre réflexion de l'âme par elle-même. Réduisons sa thèse aux éléments essentiels.

Sans ramener nos perceptions sensibles à de simples états subjectifs, M. Balthasar estime qu'elles sont incapables de nous faire pénétrer dans l'être même des choses perçues. Seule, en effet, l'intelligence y peut pénétrer et encore à la condition de dégager cet être de ses éléments sensibles et de ses notes individuantes. Il n'en reste donc qu'un concept abstrait qui nous éloigne de l'existence. La seule manière d'atteindre la réalité existentielle, c'est de partir d'un être concret, existant, qu'on peut connaître comme tel et sans abstraction. Or il n'en est qu'un : *le moi*, plus exactement, *l'âme*. C'est donc la perception de l'âme par elle-même qui est le vrai, le seul point de départ de la métaphysique.

L'auteur ne nie pas cependant la possibilité de connaître les êtres différents de moi et dont je me sens distinct ; mais cette connaissance exige que je dépasse le concept abstrait par un retour aux données concrètes à travers mon moi spirituel.

Nous sommes ici, on le voit, sur un plan assez différent de celui de M. Gilson. La vérité ne seraitelle pas dans la position moyenne adoptée par le P. Boyer ?

[10] *Doctor communis* : Acta et commentationes pontificiæ academiæ romanæ S. Th. Aquinatis (maii-augusti 1948). — Extrait. — Charles Boyer, S. J., *Le Rôle de la connaissance de l'âme dans la constitution de la métaphysique*, p. 219-224.

[1] N. Balthasar. — *Mon moi dans l'être*. In 8 de 288 p. Louvain, 1946. — Dans cet ouvrage l'auteur met en œuvre la méthode qu'il préconise dans un livre antérieur : *La Méthode en métaphysique*, Louvain, 1943.

II. — Thomisme et preuves classiques de l'existence de Dieu

Nous abordons immédiatement un sujet qui, depuis plusieurs mois, nous a été suggéré par divers abonnés émus — à tort bien assurément — par les articles publiés dans la *Revue philosophique de Louvain*, par M. Fernand Van Steenberghen, *Le problème philosophique de l'existence de Dieu.*

6. — Dans un premier article, le distingué professeur de l'Université de Louvain pose le problème de l'existence de Dieu et conclut : « De multiples méthodes ont été exploitées au cours de l'histoire pour trouver Dieu et il y aura lieu de discerner, dans ces méthodes, celles qui sont vouées à la stérilité et celles qui s'avèrent réellement fécondes » (février 1947, p. 5-20).

Le second article (mai-août 1947, p. 148-168) comporte la « critique des solutions insuffisantes ». L'auteur relève tout d'abord ce qui n'est que « préparations psychologiques » (*argument d'autorité :* consentement universel, convergence des grands penseurs, témoignages des hommes de Dieu ; — *présomptions favorables :* sans Dieu, pas d'ordre moral, pas d'ordre social possibles ; — *acheminements vers la preuve démonstrative :* indices de l'indigence des créatures, reflets de la sagesse, de la puissance et de la bonté divine dans la création). Personne n'incriminera ici la réserve de l'auteur [2]. M. Van Steenberghen énumère ensuite les « démonstrations radicalement défectueuses » (les *appels à l'expérience religieuse commune ;* les prétendues *preuves rationnelles de type scientifique* [3] ; certaines *preuves rationnelles de type philosophique*, notamment la preuve ontologique de S. Anselme, la preuve cartésienne par l'idée de l'infini, la preuve esquissée par le P. A. Grégoire, dans *Immanence et transcendance* [4] ; enfin — et c'est là sans doute ce qui a

[2] Peut-être cependant certains s'étonneront de voir la preuve de l'*ordre moral* cataloguée comme une simple préparation psychologique. Voici comment s'exprime l'auteur : Les « conséquences de l'athéisme doivent sans doute faire réfléchir tout homme sérieux et le conduire à considérer comme *vraisemblable* tout autant que *souhaitable* l'existence d'un Législateur et d'un Rémunérateur suprême. Mais elles ne suffisent pas à la démontrer apodictiquement, à moins d'établir au préalable que l'ordre s'impose absolument ; que le sentiment de l'obligation ne s'explique pas par certains traits de la nature humaine, ou par des préjugés traditionnels, eux-mêmes créés par la contrainte sociale ; que la morale et le droit ne résultent pas d'une convention tacite entre les hommes, en vue de rendre la terre habitable. Or de pareilles démonstrations paraissent bien aléatoires tant qu'on n'a pas prouvé, précisément, l'existence de Dieu » (p. 147). Voir la position adoptée dans l'*Ami* sur ce sujet en 1923, p. 295-298, 453-456 ; *Dict. de théol. cath.*, art. *Volontarisme*, t. xv, col. 3316.

[3] « Toutes les considérations que l'on peut faire valoir en physique, en biologie, en astronomie, en géologie ou en toute autre science positive pour éveiller la curiosité ou le sens du mystère, ne seront jamais que des *amorces* de la preuve de Dieu, des acheminements vers une réflexion d'un autre niveau que celui des sciences » (p. 161). Il n'appartient pas à la science comme telle de recourir à Dieu pour rendre compte des « irrationnels » auxquels elle se heurte : son rôle est de tenter de les rationaliser, elle ne peut déclarer inexplicable ce qui est provisoirement inexpliqué, car la science n'est jamais achevée. Sur ce point, voir A. Grégoire, *Immanence et transcendance*, Paris-Bruxelles, 1939, p. 138-157 : « Les preuves scientifiques de l'existence de Dieu ».

[4] Cette preuve ressemble étrangement à celle qu'on peut tirer de la *Somme*, Ia-IIae, q. 2, a. 8 : *Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato ?* — M. V. St.

ému nos correspondants, — les *quinque viæ* de S. Thomas). Toutefois, en fin d'article, l'auteur admet comme « approximations de la preuve » l'argument de S. Augustin dans son dialogue *De libero arbitrio* [5], l'argument de la contingence des êtres finis, celui du premier moteur et la preuve des causes finales, que nous retrouvons dans les *quinque viæ*.

Au fond, quelle est la critique de M. Van Steenberghen relativement aux preuves classiques présentées par le thomisme ?

Il abandonne la *quarta via* (les degrés de perfections observées dans les choses). Cette preuve, dit-il, est extrêmement vulnérable et on ne peut la corriger qu'en en modifiant profondément la structure, au point de construire un argument nouveau qui n'a plus que des analogies lointaines avec le texte de la *Somme théologique* et plus lointaines encore avec le texte parallèle de la *Somme contre les Gentils* (l. II, c. 84). « Le plus et le moins, écrit S. Thomas, se disent des choses diverses selon que diversement ces choses se rapprochent de ce qui réalise le maximum... Il y a donc quelque chose qui est souverainement vrai, souverainement bon, souverainement noble et par conséquent aussi souverainement être, car... ce qui est souverain en vérité est aussi souverain quant à l'être. D'autre part, ce qu'on dit souverainement tel, en un genre quelconque, est cause de tous les cas de ce genre... Il y a donc quelque chose (*aliquid*) qui est pour tous les êtres cause d'être, de bonté et de toute perfection. C'est ce que nous disons Dieu. » — A cet argument, M. Van Steenberghen oppose deux remarques qui lui semblent très importantes :

« D'une part, *le plus et le moins ne se disent pas nécessairement par rapport à un maximum*, mais peuvent se dire par rapport à une unité de mesure... ; même dans l'ordre des valeurs spirituelles, on « mesure » ou on « évalue » l'intelligence, la mémoire, la volonté, la docilité d'un enfant, non par référence à des maxima, mais à l'aide de tests, qui peuvent se ramener à des unités de mesure. D'autre part, *le maximum dans un ordre donné n'est pas nécessairement la cause de tous ses inférieurs...* On dira que S. Thomas vise un maximum absolu... Encore faudrait-il montrer que le maximum absolu est cause de tous ses inférieurs. Cela peut sans doute se faire, à condition qu'on ait établi d'abord *l'existence* de ce maximum, c'est-à-dire qu'on ait résolu le problème de l'existence de Dieu ! » (p. 153) [6].

Un troisième article (novembre, p. 301-313) apporte la solution apaisante. L'auteur rappelle que le philosophe doit avoir le souci de rejoindre l'idée courante que les hommes se font de Dieu comme terme de la religion, c'est-à-dire l'idée d'un « Créateur provident de l'univers ». Le Premier Moteur ou l'Acte pur d'Aristote n'est donc pas ce Dieu qu'il cherche. Sur ce point M. V. St. est d'accord avec Bergson observant qu'il y a un abîme entre le Dieu « auquel pensent la plupart des hommes » et ce Dieu philosophique « que les hommes n'ont jamais songer à invoquer » [7]. Mais tandis que Bergson, contestant la possibilité d'une preuve rationnelle, fait appel à l'expérience et au témoignage des mystiques pour résoudre le problème de Dieu, notre auteur affirme nettement que ce problème relève de la métaphysique et de la métaphysique seule [8].

Sa solution comporte deux étapes : « Dans la première, on établit l'existence d'une *réalité absolue* ou inconditionnée. Dans la seconde, on prouve que cette réalité absolue doit être cherchée *au delà des êtres finis*, c'est-à-dire que l'Absolu est transcendant au fini, ou infini » (p. 303).

Une formule brève résume la première étape : « Puisque quelque chose existe, quelque chose existe *par soi* ». L'idée d'être « nous permet de synthétiser, non seulement tous les donnés de notre expérience, mais tout ce qui pourrait exister au delà de notre expérience ». Le caractère analogique et transcendantal de cette idée fait saisir, en effet, confusément, mais réellement tout ce qui existe. Mais, dans cet acte de pensée de portée transcendantale, l'objet saisi comporte en lui-même une valeur absolue. L'ensemble du réel, ne s'opposant à rien, est

résume ainsi la pensée du P. Grégoire, *op. cit.*, p. 94-130 : « Le P. Grégoire établit d'abord que la *capacité objective de l'intelligence* humaine est absolument illimitée et il en conclut que l'objet correspondant adéquatement à cette capacité ne peut être que *l'Etre absolument illimité* : ainsi se présente l'aspect *spéculatif* de notre activité intellectuelle .— Du côté *pratique*, c'est-à-dire du côté de l'activité volontaire, la situation est analogue : au delà de la représentation ou de la connaissance, l'activité volontaire tend vers une *fin dernière et absolue* qui ne peut être que l'*Etre illimité*. — Les métaphysiciens et les théologiens savent combien cet argument a été discuté et doit être complété pour aboutir à une démonstration valable. »

[5] L'argument de S. Augustin revient en somme à l'argument des vérités éternelles : les vérités dont nous percevons l'immutabilité, la nécessité et l'éternité n'ont pas leur raison d'être en notre pensée, mais révèlent l'existence d'une Vérité subsistante, règle suprême de vérité pour tous les esprits. Cette réalité éternelle, nécessaire et immuable, supérieure à l'esprit humain, c'est Dieu. — On retrouve cette preuve chez Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. 4, n. 5. Mais en fait, elle est acceptée par nombre de scolastiques. Voir à ce sujet, Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, 6e édit., Paris, 1933, p. 296-302. La meilleure formule est peut-être celle de S. Thomas : « De ce que des vérités sont connues de nous comme éternelles quant à ce qui est l'objet de notre connaissance, on ne saurait conclure que notre âme soit éternelle ; mais il faut dire que ces vérités *ont un fondement éternel : elles sont fondées sur la Vérité première, comme dans la cause universelle contenant toute vérité* (*Cont. Gent.*, II, c. 84). Si S. Thomas n'a pas parlé de cet argument dans la *Somme théologique*, c'est que l'argument n'est qu'un aspect de la *quarta via*. Voir la défense de l'argument de S. Augustin dans F. Cayré, *Revue de philosophie*, 1936, p. 306-328 et dans F. J. Thonnard, *Précis d'histoire de la philosophie*, 2e éd., Paris, 1941, p. 209-215

[6] La *quarta via*, dit le P. Sertillanges « laisse l'esprit un peu hésitant, aussi longtemps que l'on n'a pas approfondi les notions multiples et les cas très divers que sa haute généralité enveloppe » (*Dieu*, édit. de la « Revue des Jeunes », t. I, p. 343). Il est, en effet, nécessaire de présenter cet argument dans toute sa précision métaphysique : causalité exemplaire qui dans l'ordre des valeurs transcendantales suppose un maximum absolu, et, puisque ces valeurs sont existantes, exige un maximum existant dont découlent leur nature et leur existence. On trouvera dans Garrigou-Lagrange, *Dieu*... etc., p. 276-302 tous les éclaircissements désirables. Le P. Descoqs considère cet argument comme insuffisant par lui-même. *Prælectiones theologiæ naturalis*, t. II, p. 63 sq.

[7] H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 48e éd., Paris, 1946, p. 255.

[8] « Science de ce qui est en tant qu'il est, l'ontologie a seule mission de déterminer les lois générales du réel et d'éclaircir, pour autant, le mystère de l'existence. Grâce à la portée transcendantale de la notion d'être, qui exprime l'objet formel de la métaphysique, celle-ci a, seule parmi toutes les sciences, une juridiction vraiment illimitée, s'étendant à tout ce qui existe : elle peut donc seule envisager le problème des « raisons dernières » ou des « causes premières » (p. 303).

donc absolu, non relatif : ce qui signifie « qu'au moins *quelque chose*, dans l'ensemble de ce qui existe, doit exister par soi et expliquer l'existence de tout le reste » (p. 304). Cette première étape montre la grande part de vérité de la plupart des arguments classiques :

« Ainsi Aristote rejette l'explication du mouvement par une série infinie de « moteurs mus », parce qu'il est absurde de supposer que tout ce qui existe est dépendant ou conditionné : sans « *premier* moteur » ou « moteur *non mû* », le mouvement est inintelligible. S. Augustin requiert l'existence d'une réalité *éternelle et nécessaire de soi*. L'être « quo majus cogitari non potest » de S. Anselme a comme attribut essentiel *l'existence nécessaire*. Avicenne passe des êtres composés et contingents à l'être qui se définit par l'existence ou dont l'*essence est d'exister*. Les trois premières voies, dans la *Somme théologique* de S. Thomas condamnent le « processus in infinitum », parce qu'un *principe absolu* s'impose à l'origine de tout ce qui est ; le « maxime ens » de la « quarta via » est la *cause incausée* ou inconditionnée de tout ce qui participe à sa plénitude d'être. Bref, l'aséité est un attribut fondamental de Dieu pour tous les penseurs qui affirment l'existence d'un Dieu personnel et, pour les panthéistes tout autant, le principe réel auquel ils prétendent rattacher l'univers est toujours conçu avant tout et souvent désigné expressément comme « l'Absolu ».

La seconde étape est plus laborieuse. Elle est constituée par la critique métaphysique de l'être fini comme tel, laquelle « permet de montrer que tout être fini est essentiellement relatif à autre chose et que l'ordre tout entier des êtres finis est relatif à une réalité qui le transcende » (p. 305). La démonstration en peut être faite par la considération de l'*être* et de l'*agir* du fini.

Ce qui, dans leur *être*, marque la relativité foncière des êtres finis, c'est « l'*analogie* qui existe entre eux et qui trahit leur *similitude foncière malgré leur diversité* », similitude tout à fait inintelligible tant qu'on demeure dans l'ordre des êtres finis.

« Les êtres finis s'opposent les uns aux autres, sont étrangers les uns aux autres, sont limités l'un par l'autre : dès lors, aucun d'eux ne peut être la cause adéquate de l'autre, c'est-à-dire la cause d'être ou la cause créatrice, car il ne saurait y avoir d'opposition entre un être et sa cause créatrice, celle-ci le précontenant adéquatement ; et cependant ils sont tout entiers semblables les uns aux autres en tant qu'êtres, ils ont une « parenté » réelle foncière, un « air de famille » qui doit avoir sa raison d'être, sous peine d'être totalement inintelligible : cette parenté ontologique profonde ne peut donc s'expliquer que par leur *dépendance commune* vis-à-vis d'une Cause unique transcendante à tous les finis, ou infinie. »

Dans l'ordre de l'*agir*, la démonstration part de ce principe difficilement contestable que « tout être fini est principe d'activité ». Or, un tel principe actif tend à se parfaire en entrant en relation avec d'autres êtres finis actifs, ce qui implique qu'il soit *perfectible* et donc dépendant d'une cause qui le perfectionnera. Et il n'est pas possible d'expliquer cette perfectibilité simplement par une relation aux autres êtres finis ou à l'ordre même des êtres finis, lequel constituerait la réalité absolue et l'explication dernière de tout.

« L'ordre des êtres finis n'est rien en dehors des êtres finis eux-mêmes : un ensemble d'êtres dont chacun est dépendant dans son être même et dont aucun ne peut rendre compte de l'être des autres, est un ensemble totalement dépendant... On n'obtient pas un être absolu en multipliant les êtres totalement relatifs, pas plus qu'on n'ébranlerait un chariot en y attelant des chevaux de bois. En d'autres mots, la similitude ontologique des êtres finis et leur activité demeurent tout aussi inexpliquées lorsque l'on considère l'ordre des êtres finis tout entier. Leur similitude foncière n'a aucun fondement dans l'ordre comme tel ; c'est elle, au contraire, qui est le fondement de l'ordre. Quant à leur activité, elle apporte une perfection nouvelle à l'ordre tout entier, puisque chacun des êtres finis s'enrichit, s'épanouit réellement par l'activité ; mais si l'ordre des êtres finis est perfectible, il est clair qu'il ne saurait constituer une réalité absolue, car tout changement implique dépendance » (p. 306-307).

En bref : « Tout être fini considéré isolément et l'ordre tout entier des êtres finis trahissent une indigence, une dépendance ou une relativité totale vis-à-vis d'une réalité qui transcende le fini, c'est-à-dire vis-à-vis d'une réalité non finie ou infinie. » La première étape de la preuve aboutit à l'existence d'une réalité absolue [9]. A la seconde étape, nous constatons que cette réalité absolue ne peut se trouver dans l'ordre des êtres finis et que l'ordre des êtres finis considéré tout entier est lui-même relatif et donc exige une réalité infinie qui le transcende et l'explique comme la cause explique l'effet.

Mais nous ne sommes pas encore arrivés, par ces raisonnements métaphysiques, à la connaissance du Dieu « créateur et provident » que la spéculation philosophique doit atteindre pour répondre à l'attente de la plupart des hommes. Pour y arriver,

« il faudrait ici entreprendre la déduction des attributs de l'Etre infini. Je me borne à dire que, une fois justifiée l'affirmation de l'Etre infini, cause totale ou créatrice de l'ordre des êtres finis, il est assez facile de montrer que cet Etre infini est *unique*, qu'il est éminemment *personnel*, que sa causalité créatrice est *intelligente* et *bienveillante* et que sa *providence* s'étend à l'ordre universel dans tous ses éléments » (p. 308).

Nous avons tenu à résumer assez longuement les articles du professeur belge, pour bien montrer leur substantielle conformité avec la pensée de S. Thomas. M. V. St. estime simplement que les arguments présentés dans la question 2, art. 3, de la *Somme théologique*, ont besoin d'un complément d'exposition pour conclure à l'existence d'un absolu, expliquant tout l'ordre relatif des êtres créés. Et c'est seulement ensuite qu'étudiant les attributs de l'être absolu, l'intelligence humaine arrive facilement à se convaincre de l'existence du Dieu créateur et provident.

7. — Disons-le bien simplement, M. V. St. n'a rien inventé. Sa position est celle qu'adoptent les meilleurs commentateurs de S. Thomas. Tout en professant que chaque preuve se suffit à elle-même et aboutit à une conclusion ferme touchant l'existence de Dieu, ils ne manquent pas de donner aux arguments de S. Thomas, exposés en raccourci dans la *Somme*, les développements et explications indispensables pour en faire saisir toute la portée.

a) Rapportons ici deux excellentes remarques de M. Gilson :

« Les diverses *voies* que suit S. Thomas... sont manifestement distinctes, si l'on considère leurs points de départ sensibles, mais non moins manifestement apparentées, si l'on considère leur structure et leurs relations.

[9] Une réalité conçue au moins comme possible. S. Anselme, au dire de M. V. St. a franchi cette première étape.

D'abord, chaque preuve s'appuie sur la constatation empirique d'un fait, parce qu'une existence ne saurait être induite qu'à partir d'une autre existence... La présence d'une base existentielle est donc un premier trait commun aux cinq preuves de l'existence de Dieu.

Un second trait caractéristique est l'emploi qu'elles font toutes du principe de causalité... Le principe de causalité est pour S. Thomas un principe premier, c'est-à-dire immédiatement connu par la lumière naturelle de la raison dès qu'elle s'éveille au contact de l'expérience. A l'expérience empiriquement donnée, chaque preuve ajoute donc un élément rationnel et nécessaire qui rend intelligible toute existence en la reliant à celle de sa cause...

Mais il convient d'ajouter un troisième caractère aux deux précédents. Si l'on excepte en effet la preuve par la finalité, toutes les preuves supposent que les effets sur lesquels on argumente soient disposés en une série de causes de plus en plus parfaites. Très apparent dans la quatrième voie, cet aspect de la pensée thomiste n'en reste pas moins perceptible jusque dans la première : c'est cette subordination hiérarchique d'effets et de causes essentiellement ordonnés qui rend impossible une régression à l'infini dans la série des causes et permet à la raison d'affirmer l'existence de Dieu... Certes, l'imagination de S. Thomas se complaît à gravir ces degrés, mais, pour sa raison métaphysique, ils n'en forment qu'un puisque l'efficace de chaque cause intermédiaire présuppose que la série complète de ses conditions est actuellement réalisée.

Et ainsi nous rejoignons le premier caractère général des preuves que nous venons d'assigner : il faut partir d'une existence ; car il suffit d'assigner la raison suffisante complète d'une seule *existence* quelconque empiriquement donnée pour prouver *l'existence* de Dieu. En apparence, rien de plus simple qu'une telle formule, mais elle est moins facile à comprendre que plusieurs se l'imaginent. Pour en atteindre le sens le plus secret, la voie la plus courte est peut-être celle qui semble d'abord la plus longue... » (p. 113-114).

Et, pour en revenir au caractère existentiel qu'il découvre dans la métaphysique thomiste, le célèbre académicien résume sa pensée en ces termes :

« Interprétées dans la plénitude de leur sens, les preuves thomistes de l'existence de Dieu rejoignent un autre ordre de considérations... Dire qu'un existant requiert une cause extrinsèque de son existence, c'est dire qu'il ne la contient pas en soi. De ce point de vue, les preuves de l'existence de Dieu consistent à rattacher dans tous les ordres, au nom du principe de causalité, tous les êtres qui sont *ab alio* au seul être qui soit *a se*. Des êtres *ab alio*, qui n'ont pas en eux-mêmes de quoi exister, sont exactement ces êtres dont nous disions que l'essence est en eux distincte de l'existence, par opposition à l'être *a se*, dont l'essence même est d'exister. On peut donc dire que toutes les preuves thomistes de l'existence de Dieu reviennent à chercher, au delà d'existences qui ne se suffisent pas, une existence qui se suffise et qui, parce qu'elle se suffit, puisse être la cause première de toutes les autres » (p. 119-120).

b) Qu'on lise attentivement les pages consacrées aux « preuves de l'existence de Dieu », dans *La Synthèse thomiste* du P. Garrigou - Lagrange, on constatera le même souci de mettre en relief le caractère relatif et dépendant des êtres créés et leur subordination, en vertu du principe de causalité, à l'être absolu et nécessaire « qui ait l'existence par soi et qui puisse la donner aux autres » (p. 126).

« Toutes ces preuves reposent sur le principe de causalité : ce qui est, sans être par soi, dépend en dernière analyse d'une cause qui est par soi. La négation de ce principe implique contradiction, car « un être contingent incausé » serait en même temps *par soi* et non *par soi* ; l'existence lui conviendrait sans lui convenir ; ce serait un rapport positif de convenance de deux termes qui n'auraient rien de positif par où ils se conviendraient...

Si le principe de causalité ne peut être nié ou mis en doute, sans qu'on nie ou mette en doute celui de contradiction, il suit que les preuves classiques de l'existence de Dieu, entendues dans leur vrai sens, ne peuvent être rejetées sans qu'on mette l'absurde à la racine de tout... » (p. 127, 130).

c) Dans son excellent manuel de théodicée, *Theologia naturalis* (dont nous donnons un bref compte rendu à la fin de ces notes), le P. Arnou, S. J., professeur à l'Université Grégorienne, fait, à propos des arguments thomistes, cette double remarque préliminaire [10] :

« Tous les arguments *a posteriori* reposent sur deux prémisses ; l'une fait appel à un fait qui manifeste avec certitude la potentialité intrinsèque ou insuffisance ontologique d'un être ; l'autre est le principe de causalité, en vertu duquel il apparaît que, si Dieu n'existait pas, aucune raison ne pourrait être donnée de ce fait. »

C'est donc et toujours le caractère relatif et fini de l'être créé qui implique le recours, pour en expliquer l'existence, à l'être absolu et infini qui en est cause. Aussi, le P. Arnou ajoute-t-il dans ses préambules à l'exposé détaillé des preuves thomistes, cette réflexion fort juste :

« Il ne faut pas affirmer que les cinq voies thomistes sont entre elles spécifiquement distinctes : elles ont toutes ceci de commun qu'après avoir constaté dans les choses une certaine insuffisance, elles procèdent à l'existence d'un « être par essence », comme à la raison exigée pour que le monde, tel qu'il existe, puisse être compris et expliqué. »

8. — Nous ferons enfin, dans cet examen du problème de l'existence de Dieu, une place de choix à l'article du P. Ch. Boyer [1], au sujet de l'*Introduction à l'étude du problème religieux* de M. Edouard Le Roy [2]. Le R. P. exprime tout d'abord ses « sincères sentiments de sympathie et de respect pour un auteur qui déclare ouvertement sa foi, qui s'efforce visiblement de mettre ses pensées en accord avec les exigences du dogme catholique et qui tout récemment encore a indiqué à l'Académie des sciences morales et politiques le retour aux principes chrétiens comme le remède essentiel aux maux présents. »

Mais cela dit, de graves réserves sont à formuler sur la doctrine. Pour demeurer dans le sujet ici

[10] Le texte est en latin. Nous traduisons.

[1] *L'« Introduction à l'étude du problème religieux » de M. Edouard Le Roy*, dans *Doctor Communis*, 1948, p. 64-77.

[2] M. Edouard Le Roy a donné, en 1942 et 1943, au *Centre de recherches philosophiques*, une série de conférences publiées en 1944 sous le titre indiqué par le P. Boyer. M. Le Roy cherche seulement à établir les données qui permettent de poser le problème religieux. Son enquête porte uniquement sur les fondements ultimes de la religion en général. Ces fondements sont : la valeur de la connaissance humaine, l'existence d'un Dieu transcendant, la personnalité de ce même Dieu, les conditions d'une révélation pour le cas où Dieu choisirait d'éclairer par sa parole la recherche rationnelle. On retrouve en ce volume la plupart des idées antérieurement proposées par l'auteur. En ce qui concerne la révélation (qui ne se rapporte pas à notre sujet), disons en quelques mots que M. Le Roy semble affirmer la nécessité physique de la révélation, même dans l'ordre naturel, ne distinguant pas suffisamment la vie religieuse de l'ordre naturel et celle qu'exige l'ordre surnaturel. L'immutabilité du dogme en reçoit quelque atteinte.

abordé, retenons simplement ce qui concerne les preuves de l'existence de Dieu.

Le P. Boyer commence par rappeler, en face des exigences de la science contemporaine dont M. Le Roy pense tirer une négation de la substance, la nécessité de revenir aux conceptions thomistes bien susceptibles de « respecter les données de l'expérience sans se perdre dans d'inadmissibles paradoxes ». La substance ne doit pas être conçue comme immobile sous des accidents qui seuls changeraient : elle est elle-même cette chose qui change, conformément à ce qu'exige la science, et nous conservons ainsi, contre l'idéalisme de M. Le Roy, un point de départ objectif très réel pour nous élever jusqu'à Dieu. Mais ce changement, même substantiel, peut ne pas atteindre l'essence même de l'*être*. « Une fois que l'on a purifié le concept de substance des images quantitatives qui l'accompagnent d'ordinaire et qu'on le pense à la manière de la philosophie traditionnelle thomiste, on ne voit plus aucune nécessité de le modifier. On voit bien plutôt qu'il est impossible de s'en passer » (p. 68).

L'idéalisme réfuté sur le terrain de la substance, reste à restaurer le concept de cause, fortement compromis chez M. Le Roy :

« La critique que fait M. Le Roy du concept de cause démontre bien que la cause du plus simple des phénomènes est très complexe et qu'il est difficile de l'assigner avec exactitude, mais elle ne prouve aucunement que le concept de cause soit lui-même à réformer ou à remplacer. Dire qu'il doit se transformer en l'idée d'une condition déterminante, c'est, ou bien remettre dans le mot « déterminante » le sens contenu dans celui de cause, ou bien ne pas interpréter exactement le jugement de l'esprit qui devant un fait ne veut pas seulement en savoir la condition, c'est-à-dire ce qui lui permet d'être, mais vraiment la cause, c'est-à-dire ce qui le fait être » (p. 68-69).

Un concept plus exact de la substance et de la causalité eût permis à M. Le Roy de ne pas abandonner la démonstration par les cinq voies. Ajoutons toutefois que ce philosophe catholique « perçoit vivement la valeur de la preuve de Dieu tirée des exigences de notre pensée » :

« Au dessus de chaque pensée, écrit-il (*op. cit.*, p. 86), on a vu transparaître la Pensée, que prouvent réelle et agissante ce qu'il y a de commun à tous les individus pensants, leur besoin et leur capacité d'accord, l'exigence d'affirmation qu'à maintes reprises ils perçoivent en eux-mêmes supérieure à leurs individualités. » — C'est au fond, continue le P. Boyer, ce que disait S. Augustin quand il voyait au dessus de son esprit la Vérité première et ce que S. Thomas affirmait en requérant un fondement éternel à la valeur de nos idées...

Ce Dieu qu'il découvre comme l'origine de toute pensée et de toute valeur (p. 219-221), M. Le Roy le veut transcendant, c'est-à-dire distinct des esprits humains, multiples et individuels. Il retrouve encore sur ce point les argumentations de S. Augustin et de S. Thomas, tirées de nos ignorances, de nos progrès, de nos limites. « Il y a pour moi de l'être inconnu et il y a de l'être passé, il y a dans l'univers des immensités qui me sont closes et il y a dans la profondeur des temps révolus d'autres immensités où je ne pénètre pas davantage. Ma pensée, fût-ce avec l'assistance de la Pensée, n'est pas permanente. Que devient l'être quand elle s'endort ou s'éclipse ? Qu'en puis-je dire quand je dois la concevoir passée ou future ? » (p. 136). L'esprit humain n'est pas la source de l'être : « Voilà, faut-il conclure, ce qui lui impose d'admettre un centre de transcendance d'où émane la Pensée. Ainsi, en définitive, s'introduit l'idée de Dieu » (ibid.).

Mais les contraintes de l'idéalisme, l'antiintellectualisme farouche de l'auteur le conduisent à obscurcir ensuite ces grandes vérités. Le P. Boyer, textes en main, montre le danger de panthéisme sous-jacent à cette « Pensée, dans son effort humainement vécu » ou encore conçue « comme un élan d'invention dynamique et progressive ». Finalement, quand il s'agit de penser Dieu comme personnel, M. Le Roy en revient à un processus qui lui est cher [3]. On y réussit, dit-il, en trois temps :

« d'abord, j'affirme que Dieu n'est pas impersonnel : ensuite, je monte les degrés de la personnalité jusque vers un au-delà infini, enfin je considère Dieu comme la source de ma croissance dans la personnalité. — Certes, ajoute le P. Boyer, le second temps pourrait conduire à une vraie connaissance, bien que très imparfaite ; mais le commentaire qui en est donné semble bien réduire cette connaissance à celle d'une « fonction personnalisante », d'une cause des personnes, et ceci ne nous garantirait pas que cette cause soit formellement elle-même une personne (*op. cit.*, p. 140). Sans doute, Dieu est pour nous dans la nuée. Mais si l'on fait la nuée trop épaisse, il est malaisé de voir où elle finit... » (p. 72).

On voit par là comment, en s'éloignant des preuves traditionnelles et de la solide métaphysique thomiste bien comprise, il est facile de côtoyer l'erreur et peut-être d'y tomber. La foi personnelle de M. Le Roy ne saurait faire de lui, pour les catholiques, un guide sûr.

9. — Une brève conclusion s'impose. Elle ressort des affirmations mêmes des philosophes interrogés. M. Van Steenberghen a rappelé avec beaucoup d'opportunité que « la question de l'existence de Dieu est, de sa nature, une question *philosophique* et que l'examen de cette question... suppose une formation philosophique » (p. 308). Preuves métaphysiques, les arguments thomistes ne sauraient donner à qui les étudie qu'une certitude du même ordre [4] : pas de certitude scientifique, mathématique ou expérimentale, pas même de certitude morale, mais, pour celui qui est capable de parvenir jusqu'à elle par le raisonnement, certitude métaphysique. Mais précisément parce que le raisonnement philosophique est nécessaire pour y parvenir et que de ce raisonnement les enchaînements ne sont pas évidents par eux-mêmes et ne le deviennent que par la réflexion, certains auteurs ont appelé la cer-

[3] On retrouve, en effet, des formules analogues dans *Le Problème de Dieu*, Paris, 1929, et dans ***La Pensée intuitive***, id., 1928. Voir *Ami*, 1930, p. 230-233, surtout p. 232, 2e col.

[4] M. Van Steenberghen, dans la *Revue philosophique de Louvain* (août 1948) fait à ce propos une critique pertinente du livre de Sir Edmund WHITAKKER, *Space and Spirit*, Londres, 1946. Cet auteur, sans admettre en réalité des preuves scientifiques de l'existence de Dieu, voudrait cependant que le métaphysicien partît des sciences physiques pour en dépasser l'objet et aboutir à Dieu. Certaines de ses vues sont à retenir, parce qu'elles marquent, pour l'esprit humain, la nécessité d'être préparé scientifiquement et psychologiquement à la certitude métaphysique. Mais, en définitive, conclut M. V. St., « la démarche intellectuelle qui nous permet de nous élever jusqu'au Créateur est, de sa nature, d'un ordre plus élevé et il n'est pas surprenant que l'esprit humain s'y sente moins à l'aise, malgré la rigueur objective du raisonnement. Plus que la connaissance scientifique, la connaissance métaphysique et surtout la connaissance religieuse requièrent des dispositions psychologiques et même des dispositions morales qui font trop souvent défaut et qui rendent utopique le consentement de tous les esprits en ces domaines » (p. 389).

titude de l'existence de Dieu une « certitude libre », en ce sens qu'il est au pouvoir de l'intelligence mal disposée de la rejeter : « Ces arguments sont tels, écrit le P. Arnou (p. 77) qu'ils conduisent à une certitude métaphysique : personne ne peut nier leur conclusion sans se contredire implicitement. Toutefois cette contradiction n'étant qu'implicite et comme il n'y a pas d'évidence immédiate de l'existence de Dieu, des doutes imprudents peuvent se produire et la volonté libre peut influer sur l'adhésion de l'intelligence » (*op. cit.*, p. 77).

Il est donc bien difficile de vulgariser la preuve de l'existence de Dieu. La vulgarisation n'est guère possible que dans le domaine des préparations psychologiques et morales. Dans le domaine des êtres contingents et mobiles le principe de causalité peut être indiqué avec profit, mais sans descendre dans les explications difficiles de la métaphysique. L'ordre moral supposant un législateur saint et puissant qui doit le faire observer ; c'est encore là un commencement de preuve facilement utilisable. Le tout est de trouver, comme le dit M. V. St. un « vocabulaire humain », qui rende accessible aux esprits étrangers à la métaphysique des arguments qui, en somme, relèvent finalement de la métaphysique.

III. — Thomisme et Augustinisme

10. — Tout comme il est intéressant de chercher dans le thomisme une philosophie de l'existence, il a paru utile d'analyser la pensée de S. Augustin en fonction de l'existentialisme contemporain. Deux excellentes études sont à signaler sur ce point.

a) La première en date est celle du P. Cayré, *La Philosophie de S. Augustin et l'existentialisme* [5]. Après avoir rappelé que l'existentialisme peut être considéré comme « la philosophie semi-réaliste de tout penseur qui prétend, en s'appuyant sur l'*existence humaine* concrète et vivante, résoudre directement, par la seule expérience, le problème de l'être et du monde, sans faire appel aux données rationnelles classiques », l'auteur montre, entre l'augustinisme et l'existentialisme les *affinités de méthode* et les *divergences doctrinales*.

Des ressemblances de méthode semblent pousser l'existentialisme moderne dans le sillage de S. Augustin : l'*inquiétude humaine*, criant vers le ciel sa détresse ; mais aussi ce *réalisme intérieur*, tant prôné par les existentialistes, l'existence ne pouvant être saisie que par l'intuition. Portant ses réflexions dans le même sens, S. Augustin a posé un vrai *cogito* sur le réalisme duquel il est impossible d'élever le moindre doute. Ressemblance également dans un certain *dynamisme moral :* si l'âme est toute la vie du corps, Dieu est la vie de l'âme, l'amour, le bon usage de la liberté jouent un rôle prépondérant. On sait combien les existentialistes mettent en relief la liberté humaine ! Sur le *plan transcendantal*, la voie psychologique des nouveaux philosophes rencontre le docteur d'Hippone. Si Sartre aboutit au néant, Gabriel Marcel s'élève vers les cimes de la spiritualité. Or, dans les dernières pages du l. X des *Confessions*, S. Augustin, étudiant les profondeurs de la mémoire, découvre Dieu présent et agissant dans l'esprit. Mais il va bien au-dessus des nouveaux philosophes et montre la seule voie à suivre pour éviter l'impasse du néant.

Nous pressentons ainsi les divergences doctrinales. Elles se situent : 1° dans une connaissance plus complète et plus exacte des valeurs intérieures de l'âme ; 2° dans la manière même dont cette connaissance permet à l'homme de s'élever, par le raisonnement, jusqu'à Dieu lui-même [6] ; 3° dans la conception d'un ordre intellectuel réglé par la participation à la lumière d'une vérité éternelle et donnant ainsi corps aux vraies valeurs dignes de l'homme ; 4° enfin dans la conception du rôle joué par la sagesse envisagée comme valeur suprême de l'esprit et permettant d'aboutir à la conception d'un Dieu personnel.

b) *L'Existentialisme de S. Augustin*, par le P. A. Solignac, S. J., complète bien l'étude du P. Cayré [7]. Les deux auteurs s'accordent à trouver chez Augustin « une ébauche de la méthode existentialiste, beaucoup plus qu'une parenté lointaine ». Mais le P. Solignac se place à un point de vue différent. Ce qui l'intéresse surtout chez Augustin, c'est sa description des éléments fondamentaux de l'expérience humaine. Le message d'Augustin nous a tracé, très profondément, le sens du péché, la difficulté du retour, la conscience de la mutabilité de l'homme et de son instabilité dans le temps, l'inéluctabilité de la souffrance, de l'ignorance, de la mort surtout. Mais, à la différence des existentialistes que ne règle pas la foi chrétienne, Augustin ne nous laisse pas à la déréliction : le malheur de l'homme est encore un moyen dont Dieu se sert pour le ramener à lui. « Ainsi, conclut l'auteur, l'existentialisme d'Augustin s'ouvre vers la sérénité de la philosophie des essences. Les deux points de vue ne sont donc pas exclusifs : ils sont complémentaires » (p. 19).

11. — Ce sont là des aperçus très partiels de la philosophie augustinienne. L'étude complète de la philosophie de S. Augustin fera l'objet d'une série de volumes [8] dont le premier, dû au P. Cayré, est déjà paru. Ce premier volume est intitulé : *Initiation à la philosophie de S. Augustin* [9].

Les trois premiers chapitres montrent qu'une philosophie rationnelle existe vraiment chez S. Augustin : son caractère spécifiquement chrétien n'empêche nullement sa portée strictement rationnelle. Ainsi, à sa manière, Augustin avait déjà résolu le problème si discuté d'une philosophie chrétienne. Bien plus, cette philosophie, tout en utilisant les travaux antérieurs, domine singulièrement la pensée de tous les devanciers. Sans doute, la philoso-

[5] Article publié dans le fascicule spécial de la *Revue de philosophie* sur *l'Existentialisme*, 1947, p. 9-33.

[6] C'est par l'argument des vérités éternelles dont il a été question plus haut.

[7] *Nouvelle Revue Théologique*, janvier 1948, p. 3-19.

[8] Voici le plan général annoncé : I. *Initiation à la Philosophie de S. Augustin*, par F. Cayré. — II. *Dieu dans la Philosophie de S. Augustin*, par F. Cayré et M. Mellet, o. p. — III. *Les créatures dans la Philosophie de S. Augustin*, par B. Roland-Gosselin et F.-J. Thonnard. — IV. *La vie de l'esprit dans la Philosophie de S. Augustin*, par F. Van Steenberghen. — V. *La vie morale dans la Philosophie de S. Augustin*, par R. Jolivet. — VI. *La vie spirituelle de l'humanité dans la Philosophie de S. Augustin*, par divers professeurs en collaboration avec M. Arquillière.

[9] *Initiation à la Philosophie de S. Augustin*, par F. Cayré. — In-8 de xvi-320 p., Paris, Desclée de Brouwer et Cie.

phie néo-platonicienne a exercé une grande influence sur l'évêque d'Hippone, mais

« l'augustinisme en philosophie est un franc spiritualisme, néoplatonicien même de tendance si l'on veut, par certains côtés, mais bien spécial par ce qu'il apporte de nouveau touchant notamment la liberté individuelle... A trop exalter l'âme, l'école platonicienne aboutissait à un certain dualisme ou du moins à une union mal assortie. S. Augustin n'a certainement pas approfondi ce problème du point de vue métaphysique auquel s'attachera le Moyen Age. Et cependant il a le souci de bien voir en l'homme un composé de corps et d'âme, et cela dès sa conversion, même dans les écrits où l'inspiration néoplatonicienne est manifeste » (p. 55).

S. Augustin, tout en subissant des influences philosophiques, a su demeurer lui-même et garder son originalité.

Les ch. 4-6 contiennent une sorte d'initiation matérielle à l'œuvre philosophique d'Augustin : c'est une analyse méthodique de cette œuvre. Les *Dialogues philosophiques* (déjà édités dans la *Bibliothèque augustinienne*), les textes philosophiques épars dans l'œuvre non strictement philosophique du saint et spécialement dans les *Confessions*, sont étudiés et sommairement expliqués, les problèmes posés devant être repris en détail et discutés dans les volumes suivants.

Après l'initiation matérielle, l'initiation doctrinale. Il s'agit, dans cette troisème partie, principalement de la doctrine caractéristique de l'augustinisme : l'*illumination*. Par là, S. Augustin se rattache à la théorie platonicienne des idées ; mais il dépasse le platonisme et garde son originalité puissante en face du thomisme. Par là encore, il répond peut-être mieux à certaines aspirations de l'âme moderne. En définitive, le P. Cayré a réussi à construire une synthèse vivante qui par certains côtés — on l'a vu plus haut — rejoint les formes supérieures de l'existentialisme contemporain, celui qui se tourne, non vers le plaisir et le néant, mais vers les valeurs spirituelles.

L'auteur a voulu étudier S. Augustin indépendamment des développements ultérieurs que certains de ses disciples ont donné à sa doctrine, souvent sous l'influence d'opinions bien étrangères à la pensée même d'Augustin. Et cette perspective amène le P. Cayré à formuler la position de S. Thomas en face de S. Augustin. Il n'y a pas, entre les deux grands docteurs, d'opposition de doctrine. La confusion de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, contre laquelle S. Thomas a réagi avec tant de vigueur, n'existe pas en réalité chez S. Augustin, car « dans l'ensemble, son œuvre supporte la distinction des deux ordres et même l'appelle ».

« Ce n'est pas la vue nette des deux ordres qui a éloigné S. Thomas de S. Augustin au Moyen Age, mais la méthode péripatéticienne qu'il adoptait. Il se dressait par là contre le platonisme médiéval, mais non pas contre le platonisme de S. Augustin, qui est bien plus sobre. (Ce platonisme) n'est pas, dans ses lignes maîtresses, quoi qu'on en dise parfois, contraire à la pensée thomiste, mais il en est assez différent. Même quand les deux doctrines paraissent se rencontrer, elles gardent une originalité foncière qui tient à leur point de vue initial. En réalité, elles répondent, l'une et l'autre, à deux manières de penser : d'un côté domine l'observation, la pensée positive, la dialectique conceptuelle, la marche déductive ; de l'autre triomphe l'intuition, l'appel des cimes, la méthode inductive et l'élévation spirituelle. La prédominance exclusive de l'une au détriment de l'autre est toujours un préjudice sérieux à l'épanouissement de la pensée intégrale... » (p. XIII).

La philosophie augustinienne doit donc être considérée comme un heureux et nécessaire complément de la philosophie thomiste. A S. Thomas la métaphysique pure, qui fait de lui « le modèle et la norme d'une philosophie catholique » [10] ; à S. Augustin l'observation intérieure où il n'a pas de rival. « Bien loin de se contredire, les deux doctrines se complètent lorsqu'on les envisage du point de vue chrétien et leur polarité ne signifie rien d'autre que la richesse infinie de la réalité religieuse dont elles tentent l'exploration rationnelle » [1].

Ces idées fondamentales sont reprises au ch. IX, où l'auteur expose rapidement (§ 4, A) l'affinité de l'augustinisme et du thomisme (p. 264 - 266). Sa conclusion rejoint celle de M. Gilson : « La philosophie chrétienne, sous la multitude des systèmes élaborés au cours des siècles, nous présente deux formes principales de pensée : le platonisme chrétien, dont S. Augustin, vers 400, fut l'initiateur et reste le maître incomparable ; l'aristotélisme chrétien, dont S. Thomas, vers 1260, fut le créateur de génie. Ces deux doctrines se complètent sans se heurter, parce qu'elles ont chacune leur domaine. Pour être venu plus tard S. Thomas n'a pas rendu vaine l'œuvre de son devancier. Platon et Aristote, S. Augustin et S. Thomas représentent deux mentalités complémentaires qui doivent s'harmoniser, dans l'humanité en général et même à quelque degré en chaque homme » (p. 287) [2].

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Permettez-moi une remarque à propos du Christ *personnel* immolé sur la Croix, opposé au Christ mystique offert à la messe (*Ami* du 20 janvier 1949, p. 38).

« A la Croix, dit l'auteur de l'article, Jésus seul, dans son être physique, s'immole. A l'autel, l'immolation réelle et sanglante n'existe plus ; et il n'est plus seul à s'immoler. Avec lui s'immole toute l'Eglise, son corps mystique. Le Christ personnel ne s'offre plus seul ; c'est, pour reprendre l'expression de S. Augustin, le Christ total, c'est-à-dire tous les membres du corps mystique unis au corps réel, qui s'immole mystérieusement. »

Assurément, si on le considère dans son « être personnel », physique, Jésus Christ seul a été immolé sur le

[10] E. GILSON. — *L'avenir de la métaphysique augustinienne*, dans *Revue de Philosophie*, 1930, p. 379.

[1] Id., *ibid.*, p. 379.

[2] Le P. Cayré ne diminue en rien l'autorité accordée à la doctrine thomiste par les directives de l'Eglise : « L'Eglise a particulièrement approuvé le thomisme et en fait la base de l'enseignement ordinaire des sciences sacrées dans les séminaires. Quel que soit le mérite des autres systèmes, l'Eglise a reconnu la haute valeur de celui-ci, et elle ne s'est pas prononcée à la légère. Il est, dans l'ordre de l'être, d'une perfection incomparable, tant par la solidité et la profondeur des principes que par l'ampleur des vues et la simplicité de la structure générale. Certains parlent de le refondre pour l'adapter. Le rôle que l'Eglise lui attribue lui défendre contre ces retouches dangereuses, même faites dans un but d'adaptation à des besoins plus pressants à notre époque. Le thomisme semble, par sa perfection même et par sa situation officielle, à l'abri de telles transformations » (p. 286). — Paroles d'or, que nous sommes heureux de transcrire.

Calvaire. Mais est-il possible de le séparer, dès ce moment, de ses membres ? N'est-il pas déjà le Christ total qui s'offre et (avec lui) tous les membres à venir qui sont, en droit, rachetés en lui ? Nouvel Adam, chef de race, il nous porte alors tous en lui-même et nous sommes tous, en lui, réconciliés avec son Père, comme nous fûmes pécheurs en le premier Adam au moment de la chute.

Il y aurait donc, je crois, un léger correctif à apporter à la phrase précédemment citée.

R. — Le correctif est-il nécessaire ? — Notre correspondant suppose gratuitement que nous avons « séparé » le Christ de ses membres au Calvaire. A Dieu ne plaise ! En introduisant cette séparation à laquelle nous n'avons pas songé un seul instant, le consultant a modifié notre pensée d'une façon substantielle.

Nous nous proposons donc ici de rappeler la doctrine de l'Eglise sur l'union des hommes dans le sacrifice du Calvaire, tout en montrant que cette union est différente de leur union au chef du corps mystique dans l'offrande du sacrifice eucharistique.

Ces précisions permettront sans doute à notre consultant de constater que notre pensée rejoint la sienne tout en maintenant intégralement ce qui a été dit le 20 janvier.

* *

I. — Le dogme de la Rédemption ne peut s'expliquer qu'en recourant au principe de *solidarité* qui, dans le sacrifice du Calvaire, a uni le Christ à l'humanité tout entière. C'est la doctrine expresse qui se dégage de l'enseignement de S. Paul.

Dans sa *Théologie de S. Paul* (t. II, p. 290-299) [1], le P. Prat, S. J., invoque à ce sujet trois principaux textes :

a) II Cor., v, 14-15 : L'amour du Christ nous presse quand nous faisons réflexion que si un mourut pour tous donc tous moururent, et qu'un mourut pour tous afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux.

En concluant : « si un mourut pour tous, donc tous moururent », S. Paul indique que tous moururent idéalement et mystiquement avec lui. Or une telle conclusion présuppose le principe de la solidarité morale qui fait de la mort du Christ notre mort et de la vie du Christ notre vie. Aussi notre mort mystique avec le Christ nous fait un devoir de vivre en lui et de modeler nos sentiments sur les siens : « Pour que Jésus-Christ nous associe à sa mort, il faut que nous ne fassions qu'un avec lui au moment où il meurt pour nous. Sans doute, nous ne sommes associés au Christ mourant que d'une manière idéale, en tant que sa mort fut moralement la mort du genre humain dont il était le représentant, mais cette mort se réalise mystiquement en nous par la foi et le baptême. S. Paul nous a habitués à ce langage : « Comme tous meurent en Adam », idéalement à l'Eden, dans l'acte même de désobéissance et ensuite réellement par le fait de la génération naturelle, « ainsi tous seront vivifiés dans le Christ », idéalement et en puissance au Calvaire réellement et en acte par le fait de la régénération surnaturelle » (Prat, p. 204).

b) II Cor., v, 21 : Celui qui ne connaissait pas le péché, Dieu l'a fait péché pour nous, afin que nous devenions justice de Dieu en lui.

[1] Nous avons en main l'édition de 1912.

Le mot abstrait « péché » est appelé ici non seulement par l'antithèse : « Celui qui ne connaissait pas le *péché*, Dieu l'a fait *péché* », mais surtout par le sens qui exprime une notion collective : « Le péché n'est pas transféré des hommes au Christ, mais il s'étend des hommes sur le Christ, représentant de la nature humaine ; de même la justice de Dieu n'est pas transférée du Christ aux hommes, mais elle s'étend du Christ sur les hommes, lorsque ceux-ci, par la filiation adoptive, revêtent la nature divine. Cette idée est plus clairement exprimée dans la seconde incise, car nous ne devenons justice de Dieu que *dans* le Christ, c'est-à-dire qu'autant que nous sommes unis à lui ; mais les deux membres sont parallèles et doivent s'éclairer mutuellement. L'Apôtre, en se servant des termes généraux « péché » et « justice », n'emploie pas précisément l'abstrait pour le concret, qui ne conviendrait pas ici ; il entend exprimer une notion collective. Jésus-Christ, comme chef du genre humain, dont il représente la cause et embrasse les intérêts, personnifie le péché ; il est fait « péché pour nous », non pas à notre place, mais à notre avantage, car en se rendant solidaire de notre sort, il nous associe à sa destinée ; ainsi, devenant péché pour nous, il nous fait devenir justice de Dieu en lui. » (Prat, p. 205).

c) Gal. III, 13 : Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi en devenant pour nous malédiction — car il est écrit : Maudit soit quiconque est suspendu au bois (du supplice) — afin de faire parvenir aux Gentils la bénédiction d'Abraham en Jésus-Christ, afin de nous faire recevoir par la foi la promesse de l'Esprit.

Pour bien comprendre ce texte, il faut se souvenir d'une double malédiction : celle qui est prononcée par la Loi contre ses transgresseurs coupables et que le Christ doit lever pour rendre aux Juifs l'héritage que la bénédiction de leur père Abraham leur avait destiné et dont les Gentils auront le bénéfice après que les Juifs auront été rendus aptes à le recevoir ; et celle qui pesa sur Jésus innocent, frappé par elle en raison d'un état [2] que la Loi maudissait : « La malédiction, matériellement prononcée par la Loi et acceptée par le Sauveur, n'est pas le moyen, mais la condition de notre salut. En d'autres termes, Jésus-Christ n'affranchit pas les Juifs du joug de la Loi par le fait même qu'il prend sur lui la malédiction de la Loi ; mais il prend sur lui la malédiction de la Loi pour être apte à affranchir les Juifs du joug de la Loi... D'après S. Paul comme d'après le rédacteur de l'Epître aux Hébreux, dans notre ordre de providence où la rédemption s'opère d'après le principe de la solidarité, Jésus-Christ doit être homme pour racheter les hommes, sujet de la Loi pour délivrer les sujets de la Loi, membre d'une famille pécheresse pour sauver les pécheurs, revêtu de la chair pour vaincre la chair dans son propre domaine, étroitement associé aux coupables pour faire rejaillir sur eux sa justice, soumis en un mot à toutes nos infirmités et à toutes nos misères, pour être le pontife idéal capable de nous ouvrir les portes du ciel » (Prat., p. 299).

* *

[2] Devant la Loi, Jésus avait « blasphémé », se disant le Fils de Dieu. Cf. Mt., XXVI, 65-66.

II. — On peut se demander quelles raisons sont à la base de cette solidarité qui permet au Christ, non de se substituer à nous, mais de nous unir à lui, de nous identifier à lui et de s'identifier lui-même à nous pour offrir à Dieu, sur le Calvaire, le sacrifice réparateur.

a) Une première raison, donnée par S. Thomas dans la *Somme théologique* (IIIª, q. 48, a. 2, ad 1) et surtout dans la *Somme contre les Gentils* (III, c. 158), c'est l'union produite par la charité entre deux êtres, union qui permet à l'un de satisfaire pour l'autre.

« Ce que nous faisons par des amis, nous paraissons le faire par nous-mêmes ; car l'amitié, et surtout l'amour de charité, de deux êtres n'en fait qu'un par l'affection. Aussi, quelqu'un peut, aussi bien par un autre que par soi-même, satisfaire à Dieu, surtout en cas de nécessité... Bien plus, l'amour de charité en celui qui souffre pour un ami rend sa satisfaction plus agréable à Dieu que s'il souffrait pour lui-même : pour lui-même, ce serait nécessité ; pour un autre, c'est charité. Ainsi donc, on peut satisfaire l'un pour l'autre, pourvu que l'un et l'autre soient dans la charité. « Portez vos fardeaux les uns des autres, dit l'Apôtre (Gal., vi, 2), et ainsi vous accomplirez la loi du Christ » (*C. Gent.*, *loc. cit.*, fine).

En quelques mots, S. Thomas applique ce principe à la satisfaction offerte pour nous par le Christ au Calvaire (*Somme théol.*, loc. cit.). Mais, pour bien comprendre la doctrine de l'Angélique Docteur, il faut se souvenir du double caractère de la satisfaction offerte par le Christ pour l'humanité coupable : caractère pénal, caractère moral. « Les hommes, écrit S. Thomas, n'ayant pu offrir cette satisfaction pour eux-mêmes le Christ l'a offerte pour tous, en souffrant *une mort volontaire pour un motif de charité* » (*C. Gent.*, IV, c. 55). *Mortem patiendo* indique l'élément pénal ; *voluntariam ex caritate*, l'élément moral. C'est donc la charité avec laquelle le Christ a accepté, voulu, cette mort satisfactoire, qui lui a donné devant Dieu la valeur méritoire dont l'humanité tout entière a bénéficié :

Celui-là satisfait vraiment pour une offense qui offre à l'offensé ce qui lui est un objet d'amour égal ou supérieur à ce qu'il a pu haïr dans l'offense. Or le Christ, en souffrant par amour et par obéissance, a présenté à Dieu quelque chose de plus grand que ne l'exigeait la compensation de toutes les offenses du genre humain » (*Somme théol.*, IIIª, q. 48, a 2).

Ce thème de notre rédemption par la charité du Christ revient pour ainsi dire à tout instant dans l'enseignement de la Tradition [3] et le concile de Trente s'en fait l'écho dans son décret sur la justification (sess. vi, ch. 7) : « De cette justification, voici... la cause méritoire : son très cher Fils unique Notre-Seigneur Jésus-Christ qui, bien que nous fussions ennemis, « *par l'amour extrême dont il nous a aimés* » (Eph., ii, 4) et par sa passion très sainte sur la Croix, nous a mérité la justification et a satisfait pour nous à Dieu son Père » (Denz-Ban., n. 809).

b) Une seconde raison intervient ici, plus profonde, et qui rejoint la pensée exprimée par notre correspondant. Le Christ pouvait mériter et satisfaire pour les hommes bien mieux que ne le peut faire un ami pour ses amis, car

« il a reçu la grâce [4], non seulement à titre individuel, mais en tant que Chef de l'Eglise, de sorte que la grâce rejaillisse de Lui sur les membres. Aussi les œuvres du Christ ont, autant vis-à-vis de lui-même que vis-à-vis de ses membres, les mêmes effets que les actions d'un homme en état de grâce par rapport à lui-même. Or l'homme en état de grâce qui souffre pour la justice mérite par là-même le salut pour lui... Le Christ, par sa passion, a donc mérité le salut non seulement pour lui, mais pour tous ses membres » (IIIª, q. 48, a. 2).

C'est donc bien exactement parce que « la tête et les membres forment comme une seule personne mystique » que « la satisfaction du Christ s'étend à tous les fidèles comme à ses membres » (IIIª, q. 48, a. 2, ad 1).

c) Cela admis, il faut encore aller plus loin et reconnaître que si le Christ est Chef de l'humanité régénérée et qu'il ne fait pour ainsi dire qu'un avec tous les hommes rachetés en lui, c'est qu'un décret divin l'a constitué chef sur toute l'Eglise (Eph., i, 22), c'est-à-dire sur tous les hommes, tous étant appelés à faire partie de l'Eglise. C'est ainsi que le Christ est, par rapport à l'humanité, le Nouvel Adam. Tandis que le premier Adam est chef de l'humanité dans l'ordre du péché, Jésus-Christ est le chef de l'humanité dans l'ordre de la grâce : « La mort est par un homme et, par un homme aussi, la résurrection des morts ; car, comme en Adam tous meurent, de même aussi dans le Christ tous seront vivifiés » (I Cor, xv, 21-22).

Mais l'influence du chef ne s'exerce pas de la même façon dans les deux cas. Le décret divin constituant Adam chef de l'humanité pécheresse ne fait que consacrer l'ordre de la nature ; mais la communication de la grâce par le Christ suit une autre voie :

« Le péché originel en Adam est un péché de la nature, tout en dérivant de son péché actuel qui est un péché personnel. Chez lui, en effet, la personne a corrompu la nature et, par le moyen de cette corruption, le péché du premier homme passe à tous ses descendants, en qui la nature corrompue corrompt la personne.

Mais la grâce ne se transmet pas du Christ à nous par le moyen de la nature humaine ; elle nous est communiquée par la seule action du Christ » (IIIª, q. 8, a. 5, ad 1).

Or le Christ nous communique la grâce par une double voie : voie du *mérite*, lequel réalise entre le Christ et les hommes justifiés une union morale ; voie de l'*efficience*, réelle et physique d'après S. Thomas, qui nous relie physiquement et vitalement à l'humanité même du Sauveur [5]. Or, tant que nous les considérons au Calvaire, ce mérite et cette efficience nous font voir les hommes unis au Christ uniquement pour recueillir les fruits et les effets de la passion. Mais c'est le Christ seul qui mérite, c'est le Christ seul qui agit par sa souffrance expiatrice.

* *

III. — Sous le bénéfice de ces explications, on voit immédiatement en quel sens il est possible de dire que le corps mystique du Christ est déjà offert au Calvaire, quoique le Christ ait *seul* offert le sacrifice rédempteur. Au Calvaire notre humanité est offerte par Jésus et en Jésus pour obtenir par lui

[3] Voir d'Alès, *De Verbo Incarnato*, thèse xxi.

[4] Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. 7, a. 1 et 9 ; q. 8, a. 1 et 5.

[5] Voir, pour un plus ample développement, Ch.-V. Héris, O. P., *Le Verbe Incarné* (éd. de la *Revue des Jeunes*), t. ii, p. 356-364.

et en lui le pardon dont elle a besoin pour entrer dans le corps mystique dont elle est appelée à faire partie :

« Sur le Calvaire, le Christ ne s'offre pas seul, mais avec lui et en lui toute l'humanité, dont il est la tête et le chef responsable. Sa consécration et sa sanctification personnelles lui donnent le droit de parler à Dieu au nom de l'humanité pécheresse et de faire monter vers lui l'hommage de réparation et d'expiation pour l'offense commise, de requérir enfin de lui le pardon et le retour en grâce définitifs. L'humanité du Christ, immolé sur la Croix, ne peut être qu'un sacrifice d'agréable odeur, mais en elle et par elle, c'est l'humanité tout entière qui se trouve de ce fait agréée de Dieu, reliée à lui, consacrée à lui. C'est la nouvelle alliance qui s'instaure, dans le Christ, entre l'homme et Dieu. En d'autres termes, le Christ au Calvaire est reconnu et agréé définitivement par Dieu comme la tête vivante et vivifiante de tout le corps mystique, et déjà en elle le corps mystique vit en quelque sorte. Jusqu'ici, par sa consécration substantielle et sa sainteté, le Christ était en puissance immédiate à devenir le chef de l'humanité régénérée ; au Calvaire, il est chef en acte et déjà, en lui, la régénération est opérée, la plénitude de son sacerdoce est acquise. Il ne restera plus à l'homme pécheur qu'à se relier au sacrifice du Christ pour en recevoir le salut qui s'y trouve actuellement enfermé... » (Ch.-V. Héris, O. P., *Le Mystère du Christ*, Paris, 1927, p. 221-222).

Mais on conçoit aussi la différence qui s'affirme, du côté de l'*offrant*, entre la Croix et la messe.

« La différence, écrit Billot (*De Sacramentis*, t. I, Rome, 1924, p. 597) réside en ceci, c'est qu'à la Croix, autrement qu'à la messe, le Christ est *le seul offrant*. A l'autel de la Croix, abstraction faite des autres raisons, le Christ s'est offert, non comme Chef de l'Eglise déjà constituée, mais dans le but de faire sienne l'Eglise selon la parole de l'Apôtre : « Il s'est livré lui-même... afin de se préparer une Eglise glorieuse, n'ayant ni tache, ni ride, ni rien de semblable » (Eph., v, 25-27). Ainsi, comme l'actuelle union des hommes au Christ — et dans cette union se trouve toute l'essence de l'Eglise — est l'effet et la fin de l'oblation sanglante du Calvaire, elle n'a pu en aucune façon être présupposée à ce sacrifice auquel elle est postérieure dans l'ordre de la nature et de la causalité. Il faut donc un autre sacrifice, commémoratif de génération en génération de cet unique sacrifice de la croix, et dans la célébration duquel l'Eglise ait son rôle à jouer. Le Christ, en effet, n'est pas venu sur terre pour rendre à son Père une adoration solitaire, mais pour nous constituer, nous hommes, adorateurs avec lui en esprit et en vérité. Il faut, dis-je, un autre sacrifice, dont l'offrande s'accomplisse par le corps mystique uni à son chef. Et c'est en cela que se trouve la note caractéristique et la nature propre de la messe : elle est offerte *et par le Christ, et par le ministre, et par l'Eglise entière des fidèles...* »

Au Calvaire, le corps mystique est uni au Christ parce qu'il se constitue alors dans et par le sacrifice du chef, mais il est encore passif, par rapport à l'offrande du sacrifice réalisée uniquement par le Christ ; à l'autel, le corps mystique est uni au Christ, parce qu'il est déjà constitué et qu'il offre activement, uni à son chef, le sacrifice eucharistique.

A. M.

LITURGIE

A propos de la liturgie pascale

Mgr Flusin, évêque de Saint-Claude, a posé à la S. Congrégation des Rites la question de la licéité du transfert de la messe du Samedi-Saint pendant la nuit de Pâques. Voici la réponse donnée par ladite S. Congrégation :

Rome, le 31 mars 1949.

Je n'ai pas manqué d'étudier et de proposer à un bienveillant examen la demande de Votre Excellence au sujet des fonctions de la Semaine Sainte qui se célèbrent arbitrairement en dehors du temps prescrit.

La réponse du Saint-Père a été, récemment encore, conforme aux directives de la Sacrée Congrégation, qui ne concède pas la faveur demandée.

(*Semaine Religieuse* de Cambrai, 29 mai 1949, p. 129).

Q. — Dans l'*Ami* de 1936, p. 188, il n'a guère été envisagé de façon explicite que la célébration simultanée et concordante d'une messe solennelle et d'une ou de plusieurs autres messes basses. — Serait-il permis de faire célébrer en même temps, dans une même église ou chapelle, plusieurs messes solennelles distinctes, mais, bien entendu, à autant d'autels que de célébrants, et avec, pour chacun de ceux-ci, ses ministres particuliers ?

R. — I. La célébration simultanée de *plusieurs messes solennelles* [1] dans une même église ou chapelle ne saurait être admise, tant elle est anormale et d'ailleurs pratiquement impossible, ou autant dire.

Elle est *anormale*. — En effet, dans l'hypothèse d'un tel mode de célébration, chacun des célébrants aurait à exécuter intégralement les chants qui, d'après les rubriques, incombent au prêtre, dans la messe solennelle [2]. Or, d'autre part, il serait contraire aux saines traditions de la liturgie romaine que ces chants, réservés à une voix isolée, fussent exécutés par plusieurs ensemble [3].

Même observation, relativement aux chants qui sont assignés au diacre et au sous-diacre.

D'ailleurs, avons-nous dit, la célébration simultanée de plusieurs messes solennelles dans une même église ou chapelle est *pratiquement impossible*. — De deux choses l'une, en effet : *a*) ou bien les divers autels nécessaires pour le mode hypothétique de célébration dont il s'agit seraient à bonne distance les uns des autres [4], et, alors, comment assu-

[1] Eu égard au célébrant, il en serait de même de la célébration simultanée de plusieurs messes chantées sans diacre ni sous-diacre.

[2] Supposé que ces mêmes chants ne fussent exécutés que par un des célébrants, il n'y aurait alors de solennelle, en réalité, que la messe de celui-là, et, en conséquence, les autres prêtres ne pourraient avoir l'assistance de ministres sacrés (cf. S.R.C., 21 juill. 1855, n. 3031, ad 1).

[3] Même dans la concélébration eucharistique proprement dite, qui, suivant la discipline actuelle de l'Eglise latine, n'est autorisée que pour la messe d'ordination sacerdotale et pour la messe de consécration épiscopale (can. 803), — *seul* l'évêque ordinant ou consécrateur fait entendre les chants qui incombent au célébrant.

[4] C'est ce que supposent les rubriques du Missel (cf. *Ritus servand...*, tit. III, n. 4).

rer la parfaite concordance des messes [5] et éviter la cacophonie ? — *b*) ou bien ils seraient assez rapprochés les uns des autres, et il en résulterait fatalement, mais surtout en ce qui concerne les ministres, une regrettable confusion dans l'accomplissement des cérémonies [6].

On le voit : la célébration simultanée de plusieurs messes *solennelles* dans une même église ou chapelle ne peut être tolérée [7].

II. — Notre consultant a fait allusion à la réponse qui, voilà un peu plus de treize ans, parut dans l'*Ami*, au sujet de la célébration simultanée et coordonnée d'*une messe solennelle* et d'une ou de plusieurs *autres messes basses*.

Depuis ladite réponse, des faits se sont produits qui, il est vrai, ne cadrent guère avec elle. Ainsi, pour ne citer que deux exemples : *a*) au stade de Colombes, près Paris, le 29 juin 1946, à l'occasion du « Grand Retour » de Notre-Dame de Boulogne, il y eut une messe pontificale solennelle, durant laquelle les deux cents curés de la capitale célébrèrent leurs messes basses ; — *b*) de même, à Lourdes, le 8 septembre de la même année, à l'occasion du pèlerinage des anciens prisonniers revenus d'Allemagne, dix-sept de ces derniers célébrèrent leurs messes basses en même temps que se célébrait une messe pontificale solennelle.

Vu la participation de hauts prélats, et de cardinaux, aux manifestations que nous venons de rappeler et à quelques autres semblables, on est fondé à supposer ou bien l'obtention d'indults *ad hoc* [8] ou, tout au moins, la certitude, acquise au préalable par ces mêmes prélats, que, dans la célébration simultanée et concordante des messes, il n'y aurait rien de contraire aux lois liturgiques.

Ce qu'il importe de remarquer présentement, c'est que, des faits susmentionnés, — où il s'agissait de la célébration simultanée et coordonnée d'*une messe solennelle* et de *plusieurs messes basses*, — on ne saurait déduire aucun argument capable d'infirmer ce qui a été établi plus haut (I) au sujet de la célébration simultanée de *plusieurs messes solennelles* dans une même église ou chapelle.

Q. — L'oraison de la messe de Marie-Médiatrice est impérée *pro re gravi* dans notre diocèse pour tous les jours de l'année mariale.

Si l'on célèbre, conformément à l'Ordo, la messe de *Sancta Maria in Sabbato* un samedi, doit-on dire les deux oraisons, celle du samedi et celle de Marie-Médiatrice (toutes les deux de la Vierge) ? Si on doit n'en dire qu'une, est-on obligé à la première, celle du *Salve, Sancta Parens*, ou a-t-on le droit de choisir ?

R. — 1° Une oraison impérée (le fût-elle *pro re gravi*) se place toujours *après* toutes les oraisons demandées ou permises par les rubriques (oraison de la messe, mémoires, oraisons du Temps et, éventuellement, oraison du T. S. Sacrement à la messe d'exposition ou devant le S. Sacrement exposé, — oraison *pro seipso sacerdote*, le jour anniversaire de l'ordination sacerdotale, etc.), et *avant* les oraisons de dévotion.

2° Dans la même messe, on ne dit jamais deux fois la même oraison, ni deux oraisons du même mystère ou du même saint (*non fit bis de eodem*). Une oraison subséquente ne peut avoir d'influence sur une oraison précédente. Par conséquent, si deux oraisons sont identiques (quant au texte ou quant à l'objet), c'est la deuxième qui sera modifiée ou supprimée.

3° A la lumière de ces principes, vous conclurez avec nous que l'oraison impérée de Marie-Médiatrice sera *toujours omise :*

a) à toutes les messes de la Vierge (y compris celle *de B. M. V. in sabbato* et les vigiles de l'Assomption, de l'Immaculée-Conception). On ne peut rien changer au formulaire d'une messe, et donc il n'est pas permis de remplacer l'oraison de la messe par l'oraison impérée ;

b) à toutes les messes où l'on fait mémoire de la Vierge (v. g. pendant l'octave de l'Assomption, de l'Immaculée-Conception) ;

c) si l'on a déjà récité l'oraison de la Vierge comme oraison du Temps (*Concede nos*), ou une oraison dans laquelle la Vierge est mentionnée (*A cunctis :* cf. *Ami* 1948, p. 237).

4° Pendant une octave de la Vierge, on ne peut dire d'autre oraison de Marie que celle de la fête. C'est ainsi que pendant l'octave (*simple*) de la Nativité, vous direz l'oraison de la Nativité à la place de l'oraison de Marie-Médiatrice, les jours où l'oraison *A cunctis* ne sera pas commandée par la rubrique. De même, pendant une octave commune (Assomption, Immaculée-Conception), si vous avez à omettre la mémoire de l'octave à cause de l'occurence d'une fête double de deuxième classe (v. g. S. Joachim et, chez vous, probablement S. Roch), ce sera tout de même l'oraison de l'*octave* qu'il faudra dire ces jours-là, au lieu de l'oraison de Marie-Médiatrice.

Q. — 1° L'*Ami* du 27 janvier dernier (p. 59) dit que l'hostie ne doit pas être en contact immédiat avec le verre de la lunule. Pourquoi, lorsqu'on veut acheter un ostensoir, ne trouve-t-on que des lunules *en verre ?*

2° Les parements des ornements noirs doivent être galonnés de jaune (or ou soie) ; les larmes, ossements, etc., sont interdits. Pourquoi ne fabrique-t-on que des ornements ornés de motifs *blancs*, et surchargés de décorations dites « funèbres » ? Si vous voulez un objet du culte, ce sera « comme le fabriquent ces maisons », ou bien vous vous en passerez. Si vous voulez une chape « liturgique » en noir, on vous répond : « Cela ne se fait pas ainsi, ou bien... c'est 1500 ou 2000 fr. de plus », etc., Que faire ?

R. — Ad I. Ce n'est pas l'emploi des verres qui est interdit dans la lunule ; c'est le fait de laisser reposer la sainte hostie directement sur eux. La

[5] Cela ne se pourrait guère que moyennant la récitation à haute voix du Canon de la messe : ce qui, hors le cas de l'ordination des prêtres, du sacre d'un évêque ou de la bénédiction d'un abbé, est rigoureusement interdit (cf. S. Alphonse de Lig., *Theol. moral.*, l. VI, n. 416 ; Mgr Durieux, *l'Eucharistie*, n. 234, 1°).

[6] V. g. pour le chant de l'épître et de l'évangile, pour l'encensement du clergé, etc.

[7] Dans une église cathédrale ou collégiale et dans une église de réguliers astreints au chœur, cette innovation se heurterait, en outre, à la *prohibition formelle* de célébrer là, en connexion avec la récitation des heures canoniales, *plus d'un messe chantée conforme à l'office du jour* (cf. S. R. C., décr. gén. du 30 juin 1896, n. 3921).

[8] Indults qui, évidemment, ne peuvent émaner que du Saint-Siège (cf. can. 253, § 1 et 2 ; can. 1257).

S. C. des Rites, consultée sur la licéité des disques de verre, a répondu (n° 3974) : « *Affirmative, dummodo sacra hostia in dictis crystallis bene sit clausa, atque crystalla non tangat, juxta decreta alias edita* ». A l'intérieur de la lunule, sur chacun des verres, doit donc se trouver une bande circulaire de vermeil, sur laquelle la sainte hostie repose par ses bords. Cette prescription est généralement bien observée. Ce genre de lunule protège mieux la sainte hostie que le simple croissant, autrefois d'usage général.

Ad II. — Interrogée sur la présence de croix blanches et de tibias sur les ornements noirs, la S. C. des Rites a fait savoir que cela n'est pas permis (n° 4174, ad I) : « *Quum in Caer. Ep., lib. II, cap.* XI, *n° 1 legatur :* « Omnia paramenta, tam altaris quam celebrantis et ministrorum, librorum et faldistorii sint nigra, et in his nullæ imagines mortuorum, vel cruces albæ ponantur », *quæritur : an in dictis paramentis repræsentari possint calvaria cum ossibus decussatis defunctorum?* — Resp. : *Negative, et servetur Cærem. Ep., loco citato* » (24 novembre 1905).

Voilà le droit commun. Peut-on dire que cette prescription est aussi bien observée que la précédente ? Il suffit de pénétrer dans une église, lors d'une cérémonie funèbre, pour se convaincre du contraire. A qui la faute ? Peut-être au clergé, qui accepte souvent, les yeux fermés, ce que lui proposent ses fournisseurs.

Les fabricants et marchands d'objets de culte ne sont pas non plus à l'abri de tout reproche. Peu au courant des prescriptions liturgiques, ils ne cherchent guère à se renseigner là-dessus, car ils savent qu'ils écouleront toujours leur marchandise. Les voilà qui recommencent à inonder les presbytères de leurs prospectus et catalogues. A les croire, leurs créations sont les meilleures pour votre plus grande satisfaction ! Ils vendent tout, depuis l'allumoir électrique fonctionnant instantanément et définitivement, jusqu'au catafalque électrifié, en passant par les draps et tentures mortuaires avec galon argent (naturellement !), sans oublier les thabors, les veilleuses et perles électriques, les bougeoirs pour bougie (la précision n'était pas nécessaire !), les lanternes Saint-Viatique électriques, à pile, avec sonnette, pouvant s'adapter à une bicyclette. Ajoutez à cela les gongs, les carillons modernes que les enfants de chœur (oh ! ces vandales) ne peuvent pas démonter, les ampoules en matière plastique, etc. *L'Ami* n'a-t-il pas déjà mis en garde ses lecteurs (1948, p. 559) contre ces chrémières d'un nouveau genre ? Elles sont moins chères, dit-on, que des ampoules en métal. Mais comme on les brûle chaque année avec les saintes huiles qu'elles contiennent, au bout d'un certain temps la dépense est plus élevée, que si l'on avait choisi, une bonne fois, des chrémières en argent. Les fabricants savent calculer. Bref, ils vont recommencer à faire des affaires... et des victimes.

Les monastères d'hommes, et surtout de femmes, prêtent eux aussi le flanc à la critique. Un seul exemple. Tel Institut vante auprès du clergé une bourse porte-Dieu de son invention. L'objet, en *cuir repoussé*, est « très bien conditionné » : tel compartiment est réservé au corporal et au purificatoire, tel autre à l'huile des infirmes, un troisième à la custode renfermant le Saint - Sacrement ; à la rigueur, on peut trouver une place pour un goupillon portatif. Ce serait parfait s'il n'y avait pas un inconvénient : c'est que l'appareil est inutilisable. En effet, la bourse dans laquelle on enferme la custode doit être en soie ; de plus, il n'est jamais permis, par respect pour le Saint-Sacrement, de porter l'hostie sainte et l'huile des infirmes dans un même vase à deux compartiments, ou dans une même bourse (S.R.C., n° 3086, ad 6). Et ces bourses en cuir, pimpantes au moment de l'achat, sont passablement défraichies au bout de quelques années de service.

Ad III. — Que faire pour être en règle ?

a) Un moyen radical serait que Rome établisse une sorte de monopole, comme elle l'a fait pour les livres liturgiques. Mais c'est là chose peu souhaitable : on pourrait accuser trop facilement l'Eglise de vouloir faire du commerce.

b) Il serait préférable que les fabricants soient soumis à un certain contrôle, et qu'ils ne puissent mettre en vente que des objets conformes aux prescriptions liturgiques.

c) Mieux encore : avant de faire une acquisition, se renseigner si l'objet à acheter n'est pas en contradiction avec lesdites prescriptions, sinon, le refuser catégoriquement. Le jour où tous leurs clients agiront ainsi, les marchands laisseront bien vite leur fantaisie de côté, et tiendront compte des décrets de Rome.

d) Il est *presque partout* possible, de trouver un ouvroir et de faire confectionner des vêtements irréprochables au point de vue liturgique.

e) Enfin, il ne faut pas perdre de vue que la *coutume* peut prescrire contre les lois liturgiques, comme elle le peut contre les autres lois ecclésiastiques, de la même manière et dans les mêmes conditions (canons 25-30). Il semble bien que ce soit le cas, en France du moins, où l'usage de galons blancs ou de croix blanches sur les vêtements sacerdotaux est presque général, — ce qui n'exclut nullement le droit d'avoir, quand on le peut, des vêtements noirs galonnés de jaune...

Q. — A la messe, le prêtre doit employer 3 tons différents, mais qu'entend-on au juste par « haute voix », « voix médiocre » ?

Pour les prières à haute voix certains prennent le ton de la psalmodie de l'office choral et, les portes de l'église étant closes, se font entendre de la rue, ils sont sûrs ainsi que ceux qui sont dans l'église derrière les piliers peuvent cependant suivre la messe. D'autres disent ces mêmes prières sur le ton de la conversation ordinaire entre personnes qui ne sont pas sourdes. — Naturellement les premiers ne... s'entendent pas avec les seconds. *Quid ?*

R. — La plupart des liturgistes distinguent, à la messe, trois tons ou inflexions de voix : voix haute, voix médiocre, voix basse [1]. D'après eux, le prêtre

[1] D'autres auteurs, s'appuyant sur les rubriques générales du Missel (titre XVI, n°s 1 et 2), ne distinguent que *deux* tons de voix : « *clara vox, secreto* ». On ne peut pas déduire, de certaines expressions du *Ritus servandus in celeb. Missæ*, qu'il y ait une « *vox media* ». Les *Ephæmerides liturgicæ* ont publié sur ce sujet un long article en 1928, p. 338-355.

Les deux opinions sont probables. On peut par conséquent, en toute sûreté de conscience, suivre celle de son choix. *L'Ami* se devait, au moins à titre documentaire, de les signaler à ses lecteurs.